<36632292310012
S
<36632292310012
Bayer. Staatsbibliothek

Ph. U. Zeller
571 ma
(2

DIE

PHILOSOPHIE DER GRIECHEN.

EINE UNTERSUCHUNG

ÜBER

CHARAKTER, GANG UND HAUPTMOMENTE

IHRER ENTWICKLUNG

VON

Dr. EDUARD ZELLER.

Zweiter Theil.

SOKRATES, PLATO, ARISTOTELES.

TÜBINGEN,

VERLAG VON LUDWIG FRIEDRICH FUES.

1846.

DIE

PHILOSOPHIE DER GRIECHEN.

EINE UNTERSUCHUNG

ÜBER

CHARAKTER, GANG UND HAUPTMOMENTE

IHRER ENTWICKLUNG.

Bayerische Staatsbibliothek München

VON

Dr. **EDUARD ZELLER.**

Zweiter Theil:

SOKRATES, PLATO, ARISTOTELES.

TÜBINGEN,

VERLAG VON LUDWIG FRIEDRICH FUES.

1846.

Dw. 1279

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorwort.

Statt des versprochenen zweiten und letzten, erhält hier der Leser den zweiten und vorletzten Band des vorliegenden Werks. Nach dem Erscheinen des ersten Theils war mir von mehreren Seiten der Wunsch geäussert worden, dass ich statt einer Untersuchung, welche die historische Bekanntschaft mit der griechischen Philosophie schon bis auf einen gewissen Grad voraussetzt, eine vollständige Darstellung derselben gegeben haben möchte, und ich selbst überzeugte mich, dass es mir nicht möglich sein werde, den Organismus so ausgeführter Systeme, wie das Platonische und Aristotelische, gehörig an's Licht treten zu lassen, und meiner Auffassung derselben ihre volle geschichtliche Begründung zu geben, wenn ich nicht umfassender, als ich Anfangs beabsichtigt hatte, in's Einzelne eingienge. So ist denn nun diese Darstellung zu einem ziemlichen Umfange gediehen, und ich kann nur wünschen, dass der Leser diesem Umfang auch den Inhalt entsprechend finde. Im Uebrigen ist die Methode, nach welcher ich die Geschichte der alten Philosophie im ersten Theil behandelt habe, auch in dem gegenwärtigen sich gleich geblieben.

Die Aufnahme, welche der ersten Abtheilung dieser Schrift zu Theil geworden ist, hat meine Erwartungen übertroffen, und war mir ein ebenso aufmunternder als er-

freulicher Beweis von dem Interesse, welches sich die Bemühungen um ein philosophisches Eindringen in den Gang der Geschichte auch bei solchen versprechen dürfen, die ihre wissenschaftliche Bildung nicht unmittelbar in der Schule eines philosophischen Systems gewonnen haben. Ich glaube die Ueberzeugung aussprechen zu dürfen, dass gerade die von mir befolgte Methode vorzugsweise geeignet sei, zwischen der gelehrten Forschung und der spekulativen Geschichtsbetrachtung zu vermitteln, und die Nothwendigkeit beider Elemente darzuthun. Ich habe mich in dieser Ueberzeugung auch bei dieser Fortsetzung meiner Untersuchungen bemüht, beiden gleichmässig ihr Recht zu lassen, und auch ein genaueres Eingehen in litterarische Einzelheiten nicht verschmäht, wo es mir für die Ansicht vom Ganzen einen Werth zu haben schien. Dass sich nicht trotz dem einzelnes Beachtenswerthe meinem Blick entzogen habe, kann ich nicht hoffen. Absolute litterarische Vollständigkeit ist schwer zu erreichen, und dem besonders, dessen Aufmerksamkeit gleichzeitig von verschiedenen Seiten her in Anspruch genommen wird, mag leicht dann und wann auch etwas Werthvolleres aus der Masse der Litteratur entgehen. So muss ich in Beziehung auf den ersten Theil dieser Schrift bedauern, dass mir Breiers Monographie über Anaxagoras unbekannt geblieben war, und die Bedeutung von Krische's eindringenden Forschungen über die theologischen Lehren der griechischen Denker sich mir hinter der unangemessenen Form eines Commentars zu ein paar Ciceronischen Kapiteln, in welcher sie auftreten, verborgen hatte. Hätte ich mich auch durch diese Schriften zu keiner erheblichen Aenderung meiner Ansichten veranlasst gefunden, so würde ich doch noch den einen und anderen Punkt genauer bestimmt haben.

Dass sich eine Auffassung der griechischen Philosophie, welche mehr als einmal hergebrachten und durch bedeutende Auktoritäten gestützten Annahmen widersprechen musste, ihrerseits gleichfalls auf Widerspruch gefasst halten müsse, konnte ich mir nicht verbergen. Es ist jedoch hier nicht der Ort, auf eine genauere Würdigung der Einwürfe einzugehen, welche gegen meine Darstellung der vorsokratischen Philosophie laut geworden sind; es würde diess auf eine irgend genügende Weise nur im Ganzen dieser Darstellung selbst geschehen können. Nur Einen Punkt will ich berühren, weil ich bei demselben frühere Äusserungen zugleich wenigstens im Ausdruck zu verbessern habe. Wenn ich unter den ältesten Systemen solche unterschieden habe, die ein ruhendes Sein als Princip setzen (Jonier, Pythagoreer, Eleaten), und solche, bei denen die Frage nach der Ursache des Werdens das Hauptinteresse bilde (Heraklit, Empedokles und die Atomisten, Anaxagoras), so hat man hiegegen bemerkt, dass doch auch die unendliche Materie der Jonier wesentlich eine bewegte sei, und dass andererseits Anaxagoras, Empedokles und die Atomisten auf ein ursprüngliches Sein zurückgehen. Diese Einwendung ist insofern nicht ganz ungegründet, als wirklich der Ausdruck: ruhendes Sein ungenau ist. Was ich damit sagen wollte, und in der näheren Erklärung dieses Ausdrucks auch gesagt habe, ist dieses: die angegebenen zwei Reihen philosophischer Systeme unterscheiden sich dadurch, dass die Grundfrage bei den Einen die Frage nach dem Wesen ist, aus dem die Dinge bestehen, bei den Andern die Frage nach den Ursachen, durch welche sie entstehen. Diese beiden Fragen lassen sich nun natürlich nicht in der Art auseinanderhalten, dass die eine schlechthin ohne die andere zu beantworten wäre, sie spie-

len daher auch hier so in einander, dass z. B. Anaximander den Process der Weltbildung ausführlich beschreibt, und ebenso auch die Pythagoreer sich mit kosmogonischer Spekulation abgaben; aber der Unterschied ist, welche von beiden die Grundfrage, das Beherrschende der ganzen philosophischen Denkweise, welche dagegen der anderen untergeordnet und von ihr abhängig ist. Da ist nun meine Behauptung, dass bei den erstgenannten drei Systemen die Frage nach der Substanz, bei den folgenden vier die nach der Entstehung der Dinge das ursprüngliche, den Gesammtverlauf derselben bestimmende Interesse ausspreche. Meine Gründe für diese Ansicht habe ich in meiner Schrift selbst entwickelt.

Bis wann der dritte, die gesammte nacharistotelische Philosophie umfassende Theil dieses Werks erscheinen wird, vermag ich, von vielerlei Geschäften und Verhältnissen abhängig, nicht genau zu bestimmen, doch werde ich Alles thun, um das Publikum nicht zu lange darauf warten zu lassen.

Tübingen, im September 1845.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniss.

Seite

§. 13. Ueber den Charakter und Entwicklungsgang der zweiten Periode im Allgemeinen 1

Bestimmung ihres Charakters im Verhältniss zur früheren (S. 1) und späteren (S. 5) Philosophie; Eintheilung S. 8.

Erster Abschnitt Sokrates und die unvollkommenen Sokratiker.

A. Sokrates.

§. 14. Die Persönlichkeit des Sokrates 12

Einleitung: unsere Quellen für die Kenntniss des Sokrates und seiner Philosophie — 12. Sokr. als Tugendheld — 16. Das Ungriechische in der Erscheinung des Sokrates: seine Prosa — 22; sein Dämonium — 24.

§. 15. Die Philosophie des Sokrates 35

Sokr. nicht blos populärer Moralphilosoph — 35. Das Princip der Sokrat. Philosophie: die Forderung des begrifflichen Wissens — 39. (Ueber die Subjektivität des Sokrat. Standpunkts — 42.) Die Sokratische Methode — 45. (Die Sokrat. Unwissenheit — 46. Die Sokrat. Mäeutik, die Sokrat. Liebe, die Sokrat. Ironie — 48. Die Induktion — 50.) Der bestimmte Inhalt des Sokrat. Philosophirens: Verhältniss des S. zur Naturphilosophie (— 52) und zur Theologie (— 55); die Sokrat. Ethik. Zurückführung der Sittlichkeit auf's Wissen — 57. Das Ungenügende dieser Bestimmung, das eudämonistische Element in der Sokrat. Moral — 60. Rückblick: der historische Sokrates (— 65), seine geschichtliche Bedeutung (— 67), sein Verhältniss zur Sophistik (— 70).

§. 16. Das Schicksal des Sokrates 73

1) Die Motive für die Verurtheilung des Sokrates. Sie ist nicht das Werk der Sophisten 73; nicht blos aus

Seite

persönlichem Hass zu erklären — 75 (über die Bedeutung des Aristophanes und seiner Polemik gegen Sokrat. — 77 ff.); die Betheiligung des demokratischen Interesses bei derselben — 81; ihre allgemeineren Gründe — 84 (die Wolken des Aristophanes — 85); letzte Entscheidung — 89. — 2) Ihre Berechtigung. Die Anklage gegen S. ist unmittelbar wie sie vorliegt grösstentheils falsch — 91, in letzter Beziehung begründet — 94, aber nie politischer Anachronismus — 101.

§. 17. B. Die unvollkommenen Sokratiker 104

Eintheilung — 104. 1) Die Megariker. Die verschiedenen Elemente ihrer Philosophie — 105. Ihr Princip und ihr Zusammenhang mit Sokrates 110. — 2) Die Cyniker. Ihr Princip — 112; seine weitere Ausführung — 114; seine Auflösung — 119. — 3) Die Cyrenaiker — 120. Darstellung der Cyrenaischen Ethik — 121, Physik — 122, und Logik — 125; Princip der cyrenaischen Philosophie — 126, und Verhältniss derselben zur Sokratischen — 128; Auflösung derselben: Theodor, Hegesias, Aniceris — 130.

Zweiter Abschnitt. Plato und die ältere Akademie.

§. 18. Allgemeine Bemerkungen über Charakter und Bedeutung der Platonischen Philosophie 134

1) Das Princip der Platon. Philosophie und sein Verhältniss zum Sokratischen und Aristotelischen — 134; Plato's Bedeutung im Verhältniss zu seinen entfernteren Vorgängern und Nachfolgern — 136. — 2) Die Platonische Methode: ihr wissenschaftlicher Charakter — 138; ihre Kunstform — 140; ihre Mängel — 145. — 3) Die Gliederung des Platonischen Systems — 147.

§. 19. Die propädeutische Begründung des Platonischen Systems 152

Bestimmung des philosophischen Standpunkts 1) im Gegensatz gegen das populäre Bewusstsein nach seiner theoretischen (— 152) und seiner praktischen Seite (— 155); 2) im Gegensatz gegen die Sophistik (ihre theoretischen Grundsätze — 160, die praktischen — 161, Gesammturtheil — 164); 3) an sich selbst (— 166): a) der philosophische Trieb — 167, b) die philosophische Methode — 171, c) die Philosophie als Ganzes und ihre Entstehung im Subjekt — 176.

Seite

§. 20. Die Platonische Dialektik oder die Ideenlehre . . . 185

1) Der Beweis für die Annahme der Ideen — 185; der Zusammenhang dieser Lehre mit Plato's geschichtlicher Stellung — 190. — 2) Der Begriff der Ideen: die Ideen sind das Allgemeine — 193; die Ideen fürsichseiende Substanzen — 195; innere Unterschiede und Bewegung in den Ideen — 199. — 3) Die Ideenwelt: unendliche Vielheit der Ideen — 203; Verhältniss dieser Vielheit zur Einheit ihres Wesens — 207; System der Ideen — 208; die Ideen als Zahlen — 210.

§. 21. Die Platonische Physik 217

1. Die allgemeinen Gründe der Erscheinungswelt. a) Die Materie. Ableitung der Materie — 218. Platonische Aeusserungen über das Wesen der Materie — 221. Die Materie keine Substanz — 223; die Materie nicht blos Subjektives — 227; positive Bestimmung ihres Wesens — 231. — b) Verhältniss des Sinnlichen zur Ideenwelt. a) Die Immanenz der Erscheinung in der Idee — 232. b) Der Hervorgang der Erscheinung aus der Idee — 235 (die Aristotelische Behauptung einer Materie der Ideen — 237 ff.). Widerspruch der Platonischen Lehre von der Idee und Erscheinung — 244. — — c) Die Weltseele, als das Vermittelnde zwischen der Idee und Erscheinung — 246.

2. Die specielle Physik. Allgemeines über diesen Theil des Platonischen Systems — 252. Die Entstehung der Welt — 254. Die Lehre von den Elementen — 258. Die Welt als Ganzes — 259.

3. Die Anthropologie. Der allgemeine Begriff der Seele — 260. Die mythische Geschichte der Seele (— 262) und ihr philosophischer Gehalt (— 266). Die Theile der Seele — 270.

§. 22. Die Platonische Ethik 276

1. Die ethische Grundanschauung oder die Lehre vom höchsten Gut — 277. — 2. Die Tugendlehre — 282. — 3. Die Politik: die Nothwendigkeit und die Bestandtheile des Staats — 287; die Verfassung des Staats — 289; die Bildung der Staatsbürger (— 294) und die eigenthümlichen socialen Institutionen des Platonischen Staats (— 296); die Bedeutung dieser Staatslehre im Ganzen

Seite

des Systems — 298. — Anhang: die Platonische Aesthetik — 303.

§. 23. Das Verhältniss der Platonischen Philosophie zur Religion 305
1. Ihr Verhältniss zur Volksreligion — 305. — 2. Ihr Verhältniss zum Monotheismus: die Idee des Guten und die Gottheit — 308; die Frage nach der Persönlichkeit Gottes — 311; inwiefern hat der Platonismus einen religiösen Charakter? — 314.

§. 24. Die spätere Form der Platonischen Lehre. Die ältere Akademie 316
1. Die Schrift von den Gesetzen. Unterschied derselben von den früheren Darstellungen der Platonischen Philosophie — 317; Bedeutung dieses Unterschieds — 322: über den Verfasser der Gesetze — 329.
2. Die ältere Akademie — 331. Ihre Zahlenlehre — 332; ihr Verhältniss zur Religion — 340 (die Epinomis — 341); ihr Uebergang zum Empirismus und zur Popularphilosophie — 342.

Anhang zum zweiten Abschnitt. Weitere Untersuchungen über den Zweck und die Composition des Platonischen Parmenides 346
Stand der Frage — 346. Der Parmen. nicht blos eine Darstellung der dialektischen Methode — 347, aber auch keine direkte Entwicklung der Ideenlehre — 350, sondern ihre indirekte Begründung im Gegensatz gegen die eleatische Alleinslehre — 357.

Dritter Abschnitt. Aristoteles und die Peripatetiker.

§. 25. Allgemeine Einleitung. Die formalen Voraussetzungen des Aristotelischen Systems 362
Einleitung. Aristoteles und sein Verhältniss zur Platonischen Philosophie — 362. — Aristoteles über den Begriff der Philosophie — 366. — Die philosophische Methode: a) die allgemeinen Elemente des logischen Denkens, Begriff, Urtheil und Schluss — 373. b) Die Methodik; der Beweis — 378; das unmittelbare Wissen — 380; die Induktion — 381 und der Wahrscheinlichkeitsbeweis — 384; die Definition — 385. c) Von der Entstehung des Wissens im Allgemeinen: die Erhebung von der Erfahrung zu den Principien — 387; das höchste Princip — 390; die besonderen Principien — 391. — Die Eintheilung des Systems — 392.

Seite

§. 26. Die Aristotelische Metaphysik 397

1. Das Einzelne und das Allgemeine. Gegen die Ideenlehre — 398. Nur das Einzelwesen ist Substanz — 403. Verhältniss dieser Bestimmung zu dem Satze von der Allgemeinheit des Wissens — 405.

2. Die Form und die Materie. Die viererlei Ursachen, und ihre Zurückführung auf die zwei genannten — 409. Die Form und die Materie, das Wirkliche und das Mögliche — 412. Genaueres über den Begriff der Materie — 416. (Zufall und Naturnothwendigkeit — 420.) Innere Beziehung der Form und Materie — 425.

3. Die Bewegung und das erste Bewegende. Begriff der Bewegung — 427. Jede Bewegung setzt ein potentielles und ein aktuelles Sein voraus — 428. Die Bewegung hat weder Anfang noch Ende — 432. Das erste Bewegende oder die Gottheit: seine Wirklichkeit — 435; sein Wesen — 434; sein Verhältniss zur Welt — 439.

§. 27. Die Aristotelische Physik 445

1. Allgemeine Untersuchungen über das Wesen der Natur. Die Natur der Grund der Bewegung — 443. Arten der Bewegung — 445. Mechanische und dynamische Naturbetrachtung — 447. — Die mechanischen Bedingungen der Bewegung: Raum und Zeit — 449. — Die Zweckmässigkeit in der Natur — 454.

2. Specielle Physik. — a) Die Elemente — 461. — b) Die Einrichtung des Weltgebäudes; Die Stufenreihe der Sphären; das Diesseits und Jenseits — 464. Der Himmel — 469. Die Erde — 472. c) Die organische Natur — 473. Begriff des Organischen: die Seele und der Leib — 474. Stufenreihe des Organischen — 476.

3. Anthropologie — 483. Der menschliche Leib — 484. Die Seele. a) Begriff und Wesen der Seele — 485. b) Formen des Seelenlebens: die ernährende Seele — 486; die empfindende Seele — 486; die Vernunft — 489; Verhältniss dieser Formen — 493. c) Die Fragen nach der Entstehung der Seele — 495, der Unsterblichkeit — 496, und der Freiheit — 498. Die Persönlichkeit; der Mensch als Mikrokosmus — 500.

§. 28. Die Aristotelische Ethik 503

1. Die Ethik im engern Sinn. a) Der Begriff des sittlichen Handelns — 504. b) Das Ziel der sittlichen Thätigkeit,

Seite

oder das höchste Gut — 510. c) Die Tugenden — 517. Mehrheit der Tugenden — 518. Ethische und dianoëtische Tugenden — 519.

2) Die Politik — 523. a) Die Voraussetzungen des Staats, die Familie — 525 (Mann und Weib — 525. Vater und Sohn — 527. Herr und Knecht — ebd.). b) Der Zweck des Staats — 531. — c) Die Einrichtung des Staatslebens — 533: die organischen Bestandtheile des Staats — 534; die Staatsverfassung — 536; die Sorge für die rechte Beschaffenheit der Bürger — 541.

3) Die Rhetorik — 545.

§. 29. Das Verhältniss der Aristotelischen Philosophie zur Kunst und zur Religion 346

1. Die Kunst — 547. Die Aufgabe der Kunst im Allgemeinen — 548. Die Tragödie — 549.

2. Die Religion — 553. Die Wahrheit der Religion — 555. Das Mythische in der Rel. 556.

§. 30. Rückblick auf das Aristotelische System. Die Peripatetiker 559

Rückblick — 559. — Die peripatetische Schule — 566. Eudemus und Theophrast — ebd. Dicäarch, Aristoxenus, Strato — 570. Die späteren Peripatetiker — 575.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

Zweite Periode.

§. 13.

Ueber den Charakter und Entwicklungsgang der zweiten Periode im Allgemeinen.

Die griechische Philosophie bis auf Sokrates herab war unmittelbare Versenkung des Denkens in's natürliche Objekt gewesen, in der Anschauung der Natursubstanz und der Erklärung der Erscheinungen aus ihren physikalischen Ursachen hatte der denkende Geist seine höchste Befriedigung gesucht, und sich selbst nur im Naturobjekt und als Naturobjekt ergriffen. In der Sophistik hatte sich diese unmittelbare Einheit des Denkens mit dem Objekt aufgelöst, die Subjektivität hatte sich auf sich selbst zurückgezogen, und sich als das Höhere gegen die objektive Welt, den Menschen als das Maass und den Zweck aller Dinge ausgesprochen. Die Subjektivität selbst jedoch war hier erst die unmittelbare, empirische Subjektivität gewesen, der Standpunkt der früheren Philosophie daher noch nicht principiell überwunden: die Sophistik ist nur die Selbstauflösung des vorsokratischen Realismus innerhalb seiner selbst, nur die indirekte Vorbereitung, noch nicht der positive schöpferische Anfang einer neuen Periode. In Sokrates ist auch dieser gekommen, und wir haben nun zunächst, an frühere Andeutungen (1. Th. S. 32 f. 47) anknüpfend, den Charakter und Entwicklungsgang dieser Periode in allgemeinen Umrissen zu bezeichnen.

Sehen wir hiefür zuerst auf das Verhältniss der Sokratischen und nachsokratischen zu der vorangehenden Philo-

sophie, so fällt der Unterschied beider schon äusserlich als Verschiedenheit ihres Umfangs und Gegenstands in die Augen. Die frühere Philosophie, haben wir gesehen, war durchweg Naturphilosophie gewesen [1]), und nur die Uebergangsform der Sophistik hatte sich von der physikalischen Forschung ab- und den ethischen und dialektischen Fragen zugewendet. Mit Sokrates wird diese Richtung zur herrschenden; er selbst beschäftigt sich ausschliesslich mit der Begriffsbestimmung und der Untersuchung über die Tugend, auf dasselbe Gebiet beschränken sich, mit unbedeutenden Ausnahmen, die unvollkommenen Sokratischen Schulen, auch bei Plato tritt die dialektische Grundlegung und ethische Vollendung des Systems der Physik gegenüber entschieden in den Vordergrund, und wenn Aristoteles die Physik in grosser Breite, und mit unverkennbarer Vorliebe ausgeführt hat, so ist sie doch auch ihm nur ein einzelner, und zwar seinem Werthe nach der Metaphysik untergeordneter Theil des Systems. Schon diese Veränderung und Erweiterung des Gegenstands der Philosophie weist jedoch auf eine Veränderung des ganzen philosophischen Standpunkts zurück, denn warum anders hätte das Denken andere und umfassendere Stoffe gesucht, als weil es vermöge seines eigenen veränderten Charakters sich in den bisherigen nicht mehr befriedigt fand? Auch die philo-

1) In welchem Sinne ich dieses verstanden wissen will, habe ich zwar auch schon im 1. Th. S. 65 angedeutet, will aber zur Abwehr von Missverständnissen auch hier noch ausdrücklich bemerken, dass ich damit nicht behaupte, die vorsokratische Philosophie habe sich ausschliesslich auf die Gegenstände beschränkt, die später zur Physik im engern Sinn gerechnet wurden — diese Beschränkung setzt ja selbst schon die schärfere Unterscheidung von Geist und Natur voraus —, sondern nur, die Gesammtheit des Seienden werde hier unter dem Gesichtspunkt der φύσις, des natürlichen Daseins, betrachtet, und aus diesem Grunde Ethisches und Dialektisches nur beiläufig besprochen, während das Grundinteresse auf die Natur als solche gerichtet ist.

sophische Methode ist daher jetzt eine andere: an die Stelle des früheren dogmatischen Verfahrens tritt als unterscheidende Eigenthümlichkeit der zweiten Periode das dialektische. Die frühere Philosophie war dogmatisch gewesen, weil sich das Denken in ihr unmittelbar auf das Objekt, als solches, richtet, die Sokratische und nachsokratische ist dialektisch, weil die Richtung des Denkens hier unmittelbar auf den Begriff, und nur mittelst des Begriffs auf das Objekt geht; jene hatte ohne weitere Vorbereitung gefragt, welche Prädikate den Dingen zukommen, ob z. B. das Sein bewegt oder unbewegt sei, wie und woraus die Welt entstanden sei u. s. f., diese fragt immer zuerst, was die Dinge an sich selbst, ihrem Begriffe nach, sind, und erst aus dem richtig erkannten Begriffe des Dings glaubt sie auch über die Eigenschaften und Zustände desselben etwas ausmachen zu können. Die Regeln und Gründe für dieses Verfahren entwickelt die Platonische und Aristotelische Theorie des Wissens, als allgemeines Princip aber, sowie in unmittelbar praktischer Anwendung, ist es (s. u.) auch schon bei Sokrates vorhanden, und dass dieser dialektische Charakter auch von den einseitigen Sokratikern theils weiter entwickelt, theils wenigstens nicht verläugnet wird, werden wir später noch sehen. Ist aber hiemit der Begriff als die alleinige Wahrheit der Dinge erkannt, so muss er auch ihre alleinige Wirklichkeit sein; hatte daher der früheren Philosophie durchaus die Erscheinungswelt, sei es nun ihrem unmittelbaren, sinnlichen Dasein, oder ihrer allgemeinen Substanz nach für das allein Wirkliche gegolten [1]), so gilt ihr jetzt die Idee oder der objektive Gedanke für die wahre Wirklichkeit, die Erscheinung dagegen für das an sich selbst Unwirkliche, das am wahren Sein nur in dem Maasse Theil nimmt, in dem die Idee in ihm gesetzt ist. Plato hat diese Anschauung am schärfsten ausgesprochen, aber als

1) S. Bd. I. S. 65.

unentwickelte Consequenz liegt sie auch schon der dialektischen Richtung auf den Begriff und der Hervorhebung der Ethik gegen die Physik bei Sokrates und seinen ihm näher stehenden Schülern zu Grunde, und wenn Aristoteles das Wesen der Dinge nicht als transcendente Idee, sondern als den der Erscheinung immanenten Begriff bestimmt, so lässt doch auch er von der alleinigen Wirklichkeit des Gedankens so wenig nach, dass ihm nur das reine Denken das absolut Wirkliche, die reine Energie, und die Materie nur darum nicht das Nichtseiende ist, weil sie an sich, im unentwickelten Potenzzustand, dasselbe ist, was der *νοῦς* in entwickelter Aktualität.

Nehmen wir diese Züge zusammen, so zeigt sich als der Grundunterschied der zweiten Periode von der ersten das Zusichselbstkommen des denkenden Geistes, diess, dass der Gedanke als das Höhere gegen das Dasein, der Geist als das Höhere gegen die Natur gewusst wird. Der Geist selbst aber wird hier noch in der Form der Objektivität angeschaut, er hat sein Dasein nicht am menschlichen Selbstbewusstsein, sondern für sich; die jenseitige, weder der Natur noch des Menschen zu ihrer Verwirklichung bedürfende Idee ist Plato das allein wahrhaft Wirkliche, das von der Welt abgezogene, nur sich selbst denkende Denken Aristoteles das einzige in voller und reiner Aktualität seiende Wesen, und wenn Sokrates das Denken zunächst nur als subjektives, als philosophischen Trieb und philosophisches Leben zu haben scheint, so ist doch auch bei ihm diese Subjektivität noch nicht zum bewussten Princip erhoben, für das Wahre gilt auch ihm der Begriff als das objektive Wesen der Dinge, auch sein Denken daher ist noch nicht die Zurückziehung des Subjekts auf sich selbst, sondern Hingebung desselben an seinen Gegenstand; der Unterschied dieses Denkens von dem der ersten Periode ist nur, dass als der wahre Gegenstand des Denkens und die wahre Wirk-

lichkeit nicht mehr die Natur, d. h. die Erscheinungswelt überhaupt, sondern nur der Begriff gilt.

Wie sich aber die Philosophie unserer zweiten Periode durch diese Hingebung an die Objektivität, wenn auch die ideale Objektivität, der der ersten wieder annähert, so ist es eben dieser Zug, welcher den Grundunterschied zwischen dieser und der folgenden Periode ausmacht. Darin, dass der Gedanke für alle Wahrheit und Wirklichkeit, der Geist für das absolut Höchste gilt, treffen beide zusammen, aber der Unterschied ist, dass der Gedanke, welchem diese Stellung eingeräumt wird, in der zweiten Periode als der objektive, in der dritten als der subjektive Gedanke, oder was dasselbe, als das denkende Subjekt gefasst wird. — Die Richtigkeit dieser Bestimmung lässt sich an den drei Haupttheilen der Philosophie, der Dialektik, Physik und Ethik nachweisen. — In der Dialektik ist die unterscheidende Eigenthümlichkeit der nacharistotelischen Philosophie die Frage nach dem Kriterium. Keiner der früheren Philosophen hatte diese Frage aufgeworfen, der Stoicismus und Epikureismus dagegen beginnen mit ihr, die Skepsis dreht sich von Anfang bis zu Ende um dieselbe, und wenn sie der Neuplatonismus nicht mehr ausdrücklich erörtert, so ist doch die Sache selbst, der Zweifel an der unmittelbaren Wahrheit des Denkens, bei ihm um nichts weniger stark. Schon dieser eine Zug ist für das Verhältniss der beiden Perioden charakteristisch. Weder Sokrates, noch Plato, noch Aristoteles hatten nach einem Merkmal der Wahrheit gefragt [1]), weil ihnen die

1) Die Genannten alle fragen wohl, worin das wahre Wissen bestehe, oder welches Wissen das wahre sei, eine Frage, die z. B. das Thema des Platonischen Theätet bildet. So nahe aber diese Frage der nach dem Kriterium verwandt ist, so wenig ist sie doch mit ihr identisch. Wenn gefragt wird: *ἐπιστήμη ὅ τί ποτε τυγχάνει ὄν;* (Theät. 145, E), so setzt diese Frage die Wirklichkeit des Wissens überhaupt voraus, und nur die nähere Beschaffenheit desselben soll ausgemittelt werden, wird dagegen nach

Wahrheit des Denkens unmittelbar feststeht, weil ihr Denken noch objektives, in den Gegenstand versenktes und von seiner Angemessenheit an den Gegenstand überzeugtes Denken ist; wenn die Späteren darnach fragen, so kann diess nur daher kommen, dass ihr Denken diese unmittelbare Einheit mit dem Objekt aufgegeben, sich als subjektives in sich zurückgezogen hat, und nun erst eine besondere Norm der Wahrheit als Vermittlung zwischen sich und dem Objekt suchen muss. So wenig sich aber dieses Denken ursprünglich mit dem Objekt in Einheit weiss, ebenso wenig vermag es auch in der Folge zu dieser Einheit zu gelangen: das Kriterium der Wahrheit liegt den Stoikern wie den Epikureern nur in der Empfindung, mag diese auch von den Ersteren wieder als allgemeine, als κοινὴ ἔννοια, gefasst werden, die Skeptiker verzichten ganz auf die Wahrheit, und auch die Neuplatoniker wissen sie nicht im Denken, als solchem, sondern nur in der ekstatischen Erhebung über Begriff und Bewusstsein und der Offenbarung eines transcendenten göttlichen Princips zu finden — das objektive Denken der zweiten Periode ist in der dritten einer in sich zurückgezogenen, mit dem Objekt entzweiten subjektiven Reflexion gewichen. — Dasselbe Verhältniss wiederholt sich in der Physik; hatte schon die zweite Periode die physikalische Forschung, welche zuerst alle Spekulation in sich aufgezehrt hatte, zu einem einzelnen und untergeordneten Theile der Philosophie herabgesetzt, so verliert dieselbe in der dritten vollends alle Bedeutung: der Stoicismus und Epikureismus so wenig, als der Neuplatonismus (von der Skepsis kann hier ohnedem nicht die Rede sein) haben eine irgend entwickelte naturwissenschaftliche Lehre aus sich erzeugt,

dem Kriterium gefragt, so wird es hiebei vorläufig noch problematisch gelassen, ob sich ein solches finden wird, — wirklich hat ja auch die Skepsis keines gefunden — d. h. ob überhaupt ein Wissen möglich ist.

sondern insgesammt nur frühere Theorieen wiederholt, sofern sie aber wenigstens allgemeine Ansichten über die Natur und die Materie aussprechen, können auch diese nur dazu dienen, die Entfremdung des Denkens gegen die objektive Welt zu beweisen. Der stoische Hylozoismus so gut wie der epikureische Atomismus sind ein Zurücksinken auf den Standpunkt der vorsokratischen Naturphilosophie, dieses aber kann hier, bei dem gänzlich veränderten Charakter des übrigen Philosophirens, nur daraus erklärt werden, dass das Denken sich selbst nicht mehr als die Substanz des natürlichen Daseins zu erkennen vermag, wie es diess in Plato und Aristoteles gethan hatte, und aus demselben Grunde ist auch die neuplatonische Lehre von der Entstehung der Materie durch einen Abfall der Ideen zu erklären; der Bruch des Denkens mit der Natur, die Unfähigkeit desselben, sich im Naturleben wiederzufinden, ist der gemeinsame Charakter dieser Physik; hatte Plato und Aristoteles den Geist zwar als das Höhere gegen die Natur behauptet, aber ihn doch auch in der Natur anerkannt, so wird jetzt, bei weiter getriebener, abstrakter Reflexion des Subjekts in sich, die Natur zum entgeisteten Objekt, das dem Denken theils nur als das Produkt physischer Nothwendigkeit, theils als das Nichtseinsollende gegenübersteht, und in dem einen wie in dem andern Fall sein positives Interesse für dasselbe verloren hat. Dass auch in der Ethik zwischen den Systemen der zweiten und denen der dritten Periode derselbe Unterschied stattfindet, und dass auch die Annäherung der unvollkommenen Sokratischen Schulen an den stoischen und epikureischen Typus keine Ausnahme von dem allgemeinen Charakter der zweiten Periode begründet, habe ich schon früher (1. Thl. S. 40 ff.) nachgewiesen, und ebendaselbst über die Zusammengehörigkeit des Neuplatonismus mit den übrigen Systemen der dritten Periode das Nöthige beigebracht; wie sich diese auch in der Ethik ausspricht, und

wie die vom Neuplatonismus geforderte Ascese nur das Extrem der in der stoisch-epikureischen Apathie und der skeptischen Ataraxie verlangten praktischen Zurückziehung aus der Sinnlichkeit ist, braucht kaum ausdrücklich bemerkt zu werden.

Was demnach die zweite Periode von der ersten unterscheidet ist die Richtung der Philosophie vom unmittelbaren Dasein auf den Gedanken, oder die Idee, was sie von der dritten unterscheidet ist die Objektivität dieses Denkens, diess, dass es dem denkenden Subjekt noch nicht um sich selbst und die Unendlichkeit seines fürsichseienden Selbstbewusstseins, sondern um die Anschauung des an und für sich Wahren und Wirklichen, als des absoluten Objekts, zu thun ist. Wenn wir daher die Philosophie der ersten Periode die Philosophie der unmittelbaren Anschauung genannt haben, und die der dritten die Philosophie der subjektiven Reflexion nennen können, so wird der Charakter der zweiten Periode durch die Bezeichnung: Philosophie des objektiven Gedankens richtig ausgedrückt sein.

Die nähere Entwicklung dieses Princips vollzieht sich nun einfach in drei philosophischen Systemen, deren Urheber, auch persönlich im Verhältniss von Lehrern und Schülern stehend, drei aufeinanderfolgenden Generationen angehören, so nämlich, wie ich diess schon früher bemerkt habe [1]), „dass zuerst Sokrates den Begriff als die Wahrheit des subjektiven Denkens und Lebens ausspricht und nachweist, sofort Plato denselben in seiner an und für sich seienden Wirklichkeit anschaut, diese Anschauung dem populären Bewusstsein gegenüber dialektisch begründet und zur Totalität einer Ideenwelt ausführt, Aristoteles endlich in der empirischen Welt selbst die Idee als ihr Wesen und ihre Entelechie aufzeigt.“ Sokrates hat noch kein System, ja noch

1) 1. Th. S. 47.

gar kein objektives, materiales Princip; die Richtung auf die Idee ist in ihm erst als unmittelbare, subjektive Bestimmtheit, als philosophischer Trieb, philosophische Methode und philosophisches Leben vorhanden, und auch was an positiven Lehrsätzen von ihm berichtet wird, ist nur das Aussprechen dieser seiner subjektiven Bestimmtheit als allgemeiner Forderung: dass nicht allein das wahre Wissen sondern auch die wahre Sittlichkeit in der richtigen Erkenntniss des Begriffs bestehe, ist die einzige philosophische Behauptung des Sokrates. Dieses Sokratische Suchen des Begriffs wird nun in Plato zum Finden, zur Sicherheit des Besitzes und der Anschauung; die objektiven Gedanken, die Ideen, sind ihm das allein Wirkliche, das ideenlose Sein, die Materie als solche, das schlechthin Unwirkliche, das *μὴ ὄν*, alles Andere aber ein aus Sein und Nichtsein Zusammengesetztes, das nur so viel Sein in sich trägt, wie viel es Antheil an der Idee hat. So weit aber auch hiemit der Sokratische Standpunkt überschritten ist, so gewiss ist doch diese Ueberschreitung nur eine folgerichtige Fortbildung dieses Standpunkts: die Platonischen Ideen, wie diess schon Aristoteles [1]) richtig erkannt hat, sind nur die von Sokrates aufgesuchten allgemeinen Begriffe von der Erscheinungswelt abgelöst. Eben diese objektiven Begriffe aber sind es, welche auch den Mittelpunkt der Aristotelischen Spekulation bilden: nur der Begriff ist nach Aristoteles das Wesen, die Wirklichkeit und die Seele der Dinge (*τὸ τί ἦν εἶναι, ἐνέργεια, ἐντελέχεια*), nur der absolute Begriff, der reine sich selbst denkende Gedanke das absolut Wirkliche, nur das Denken auch für den Menschen die höchste Wirklichkeit und darum auch die höchste Seligkeit seines Daseins. Der einzige wesentliche Unterschied ist, dass der Begriff, den Plato von der Erscheinung abgetrennt und als für sich seiende Idee ange-

1) Metaph. I, 6. 987, b, 1. Vgl. auch unsern 1. Th. S. 38.

schaut hatte, nach Aristoteles nur in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen sein Dasein hat (die Aristotelische Polemik gegen das χωριστὰ ποιεῖν τὰ εἴδη); auch diese Bestimmung indessen ist nicht so gemeint, als ob der Gedanke zu seiner Verwirklichung der Erscheinung und der Materie bedürfte, sondern er hat seine Wirklichkeit an sich selbst, und nur darum will ihn Aristoteles nicht aus der Erscheinungswelt hinaussetzen, weil er so gleichfalls zu etwas Einzelnem, zu einer, wenn auch ewigen und jenseitigen Erscheinung gemacht würde. Es ist so Ein Princip, das sich in Sokrates, Plato und Aristoteles auf verschiedenen Entwicklungsstufen darstellt, in dem ersten noch unentwickelt, aber mit gedrungener Lebenskraft, aus der Anschauungsweise der ersten Periode sich hervorringend, in dem Zweiten zu reiner und selbständiger Entfaltung gediehen, in dem Dritten über die ganze Welt des Daseins und Bewusstseins sich ausbreitend, aber auch in dieser Ausbreitung sich erschöpfend und seiner Umgestaltung in der dritten Periode entgegenbewegend. Sokrates, können wir sagen, ist der schwellende Keim, Plato die reiche Blüthe, Aristoteles die gereifte Frucht der griechischen Philosophie auf dem Höhepunkt ihrer geschichtlichen Entwicklung.

Nur Eine Erscheinung, scheint es, will sich in diese Gliederung nicht recht einfügen, und droht die Durchsichtigkeit des geschichtlichen Organismus zu trüben, die unvollkommenen Versuche einer Fortbildung des Sokratischen Princips, welche in der megarischen, cynischen und cyrenaischen Philosophie vorliegen. Einen wirklichen wesentlichen Fortschritt des philosophischen Bewusstseins können wir in diesen Schulen nicht anerkennen, sofern dieselben die Philosophie, welche dem Princip nach schon in Sokrates auf eine objektive, nur in einem System des Wissens zu erreichende Erkenntniss hinstrebt, in der Form der subjektiven Gedanken- und Charakterbildung festhalten; andererseits sind die-

selben doch nicht als ganz bedeutungslos aus der Geschichte der Philosophie zu verweisen, da sie nicht allein später dem Stoicismus und Epikureismus zum Vorbild und Ausgangspunkt gedient, sondern auch auf Plato unverkennbaren Einfluss geübt haben. Dieselbe Erscheinung wiederholt sich indessen auch sonst, und gleich in unserer Periode selbst in der älteren Akademie und der peripatetischen Schule, die gleichfalls nicht selbständig in die Entwicklung der Philosophie eingreifen, ohne doch darum von der Geschichte derselben übergangen werden zu können. Von allen diesen Erscheinungen ist das Gleiche zu sagen: ihre Bedeutung liegt nicht in der inneren Fortbildung des philosophischen Princips, sondern nur in der äusseren Vermittlung dieses Fortschritts, darin, dass die ältere Bildungsform für die Anschauung der Zeit erhalten, auch etwa im Einzelnen verbessert oder weiter ausgeführt, und so dem philosophischen Gesammtbewusstsein die Vielseitigkeit bewahrt wird, ohne welche die späteren Systeme die Errungenschaft der früheren nicht in sich aufnehmen könnten. Diese Dauerhaftigkeit der philosophischen Schulen tritt daher auch nicht früher ein, als bis die Philosophie überhaupt eine gewisse Allgemeinheit gewonnen hat, in Griechenland erst mit Sokrates und Plato; während dieser Letztere den gesammten vorsokratischen Schulen durch die Zusammenfassung ihrer einseitigen Principien in seinem System ein Ende gemacht hat, so ist von ihm an kein selbständiges System mehr aufgetreten, das sich nicht in einer eigenen Schule bis auf den Schlussstein der griechischen Philosophie, den Neuplatonismus, herab erhalten hätte, in und mit welchem gleichfalls alle früheren Systeme untergiengen. So viele philosophische Richtungen aber hienach in der späteren Zeit äusserlich neben einander hergehen, so sind es doch immer nur wenige, welche eine eigene Lebenskraft besitzen; die übrigen sind nur eine traditionelle Fortpflanzung früherer Stand-

punkte, und können da, wo es sich um den eigenthümlichen philosophischen Charakter einer Zeit handelt, nicht weiter in Betracht kommen, werden daher auch von der Geschichtschreibung nur beiläufig, in untergeordneter Stellung, erwähnt werden können. Diess gilt nun nicht allein von der akademischen und peripatetischen, sondern auch schon von den unvollkommenen Sokratischen Schulen. Da sie nicht eine principielle Fortbildung, sondern nur einseitige Auffassungen des Sokratischen Philosophirens darstellen, so kann von ihnen auch nur zugleich mit diesem die Rede sein. Die folgende Darstellung wird daher 1) von Sokrates und den unvollkommenen Sokratikern, 2) von Plato und der Akademie, 3) von Aristoteles und der peripatetischen Schule sprechen.

Erster Abschnitt.

Sokrates und die unvollkommenen Sokratiker.

A. Sokrates.

§. 14.

Die Persönlichkeit des Sokrates.

Einer urkundlichen Darstellung des Sokratischen Philosophirens tritt zunächst in der bekannten Differenz des Platonischen und Xenophontischen Sokrates eine nicht unerhebliche Schwierigkeit entgegen. Während sich nun die Früheren das Bild des attischen Weisen ohne feste leitende Grundsätze nicht blos aus Xenophon und Plato, sondern auch aus späteren und zum Theil ganz unzuverlässigen Berichten zusammenzusetzen pflegten, ist die neuere Geschichtschreibung, seit Brucker, mit Ausschluss aller übrigen Berichterstatter, auf Xenophon als die einzige authentische Darstellung der Sokratischen Philosophie zurückgegangen, und wollte

den Andern, Plato miteingeschlossen, nur für biographische Notizen und persönliche Charakteristik des Sokrates volle Glaubwürdigkeit, für die Kenntniss seiner Philosophie dagegen höchstens supplementarische Bedeutung zugestehen. Gegen diese Bevorzugung Xenophons hat jedoch neuerer Zeit wieder SCHLEIERMACHER [1]) Einsprache erhoben. Theils der speciell apologetische Zweck der Xenophontischen Denkwürdigkeiten, bemerkt er, theils, und besonders, der für erschöpfende Auffassung einer philosophischen Persönlichkeit wenig geeignete Charakter ihres Verfassers berechtigen uns zu der Annahme, dass Sokrates mehr gewesen sein könne, als Xenophon von ihm darstellt, ebenso zeige aber auch die unläugbare Bedeutung dieses Mannes für die Geschichte der Philosophie, die gewaltige Anziehungskraft, die er auf die geistreichsten und spekulativsten Menschen ausübte, und die Rolle, die ihm Plato übertragen konnte, dass er mehr gewesen sein müsse; ja die Xenophontischen Gespräche selbst machen den Eindruck, Philosophisches zum Schaden seines eigentlichen Gehalts in den unphilosophischen Styl des gemeinen Verstandes zu übertragen. Xenophon habe mithin eine Lücke gelassen, zu deren Ausfüllung wir nur auf Plato zurückgehen können. Freilich aber nicht so, wie diess MEINERS verlangt hatte [2]), dass als historisch in den Reden des Xenophontischen Sokrates nur das anerkannt würde, was sich auch bei Xenophon findet, oder unmittelbar aus Xenophontischem folgt, oder Plato's eigener Ansicht widerspricht; denn so hätten wir immer nur den Xenophontischen Sokrates, wenig modificirt, der tiefere Quellpunkt des

1) Ueber den Werth des Sokrates als Philosophen (zuerst in den Abhandlungen der Berliner Akademie, philos. Kl. 1818. S. 50 ff. Wiederabgedruckt in den ges. Werken.) WW. III, 2, 293 ff. Vgl. Gesch. d. Phil. S. 81 f. — Unser obiger Auszug will übrigens nicht die Worte, sondern nur die Hauptgedanken Schl.s wiedergeben.

2) Gesch. d. Wissenschaften in Griechenland und Rom II, 420 f.

Sokratischen Denkens dagegen bliebe uns verborgen. Der einzig sichere Weg ist vielmehr nach SCHLEIERMACHER der, „dass man frage: Was kann Sokrates noch gewesen sein neben dem, was Xenophon von ihm meldet, ohne jedoch den Charakterzügen und Lebensmaximen zu widersprechen, welche Xenophon bestimmt als Sokratisch aufstellt, und was muss er gewesen sein um dem Platon Veranlassung und Recht gegeben zu haben, ihn so, wie er thut, in seinen Gesprächen aufzuführen.“ Diesem Urtheil über Xenophon sind auch Andere [1]) beigetreten, nachdem schon vor Schleiermacher DISSEN [2]) erklärt hatte, dass er in der Xenophontischen Darstellung nur den exoterischen Sokrates zu erblicken vermöge; ebenso ist Schleiermachers Kanon über die Ausscheidung des ächt Sokratischen aus der Xenophontischen und Platonischen Darstellung gutgeheissen, und demselben nur zur Ergänzung die Bemerkung beigefügt worden [3]), dass wir an den Aeusserungen des Aristoteles über die Sokratische Lehre auch ein äusseres Regulativ für jene Ausscheidung besitzen. Andererseits hat Xenophons historische Zuverlässigkeit doch auch nicht ganz wenige Vertheidiger gefunden [4]). Soll nun aber zwischen beiden Ansichten entschieden werden, so zeigt sich die Schwierigkeit, dass wir

1) BRANDIS im Rhein. Mus. von NIEBUHR und BRANDIS I, b, 122 ff. Vgl. Gesch. d. griech.-röm. Philos. II, a, 20. RITTER Gesch. d. Philos. II, 44 f. Mehr in Beziehung auf die Person, als auf die Lehre des Sokrates giebt VAN HEUSDE Characterismi principum philosophorum veterum S. 54 ff. der mimisch getreuen Platonischen Schilderung vor der apologetisch-panegyrischen Xenophons entschieden den Vorzug.

2) De philosophia morali in Xenophontis de Socrate commentariis tradita S. 28 (in DISSEN's Kleineren Schriften S. 87 f.).

3) Von BRANDIS a. a. O.

4) HEGEL Gesch. d. Phil. II, 69. RÖTSCHER Aristophanes und sein Zeitalter S. 393 ff. HERMANN Gesch. und Syst. des Platonismus I, 249 ff. Vgl. FRIES Gesch. d. Phil. I, 259. DELBRÜCKS »Xenophon« (Bonn 1829) kenne ich nicht aus eigener Anschauung.

über die Glaubwürdigkeit des einen oder des andern von unsern Berichten nur nach der Uebereinstimmung derselben mit dem historisch treuen Bilde des Sokrates, über die historische Treue dieses Bildes aber, wie es scheint, nur nach seiner Uebereinstimmung mit den glaubwürdigen Berichten urtheilen können. Diese Schwierigkeit wäre wirklich unauflöslich, wenn die Platonische und Xenophontische Darstellung auch bei den Punkten, wo sie sich widersprechen, beide mit dem gleichen Anspruch auf Geschichtlichkeit aufträten, und auch die sparsamen Angaben des Aristoteles über Sokratische Philosophie dürften zur Entscheidung des Streits kaum ausreichen. Nun liegt aber vorerst soviel am Tage, dass sich Plato nur in solchen Parthieen bestimmt für einen historischen Berichterstatter giebt, an denen zwischen ihm und Xenophon kein wesentlicher Widerspruch stattfindet, wie in der Apologie und den Erzählungen des Alcibiades im Gastmahl, wogegen es noch Niemand eingefallen ist, zu behaupten, dass er auch alles Uebrige, das er Sokrates in den Mund legt, wirklich für Aeusserungen des historischen Sokrates angesehen wissen wolle. Die Angriffe gegen die Xenophontische Darstellung stützen sich daher auch nur auf den indirekten Beweisgrund, dass sich aus derselben theils die geschichtliche Bedeutung des Sokrates überhaupt, theils im Besondern die Möglichkeit, ihn ohne gänzliche Verletzung der Wahrscheinlichkeit so sprechen zu lassen, wie ihn Plato sprechen lässt, nicht erkläre. Wäre nun diese Behauptung richtig, so müssten wir freilich die Xenophontische Darstellung für unzureichend, wenn auch nicht für unzuverlässig erklären, und möchten dann zusehen, wie wir uns aus den historisch unsichern Zügen bei Plato und den wenigen Aeusserungen des Aristoteles ein Bild der Sokratischen Philosophie zusammensetzen könnten; ehe wir jedoch jene Voraussetzung zugeben, muss dieselbe erst gründlicher, als diess von den Gegnern Xenophons zu geschehen pflegt, untersucht werden.

Diese Untersuchung aber fällt mit der Darstellung der Sokratischen Philosophie selbst zusammen, und könnte sich von dieser höchstens formell unterscheiden. Auch hier sollen daher beide nicht getrennt werden; wir schildern den Sokrates und seine Philosophie nach dem dreifachen Berichte des Xenophon, Plato und Aristoteles; gelingt es uns aus diesen Berichten ein in sich zusammenstimmendes Bild zu erhalten, so ist ebendamit Xenophon gerechtfertigt, gelingt es uns nicht, so wird dann erst zu untersuchen sein, welche von den vorliegenden Darstellungen Recht hat.

Fassen wir hiefür zunächst den persönlichen Charakter des Sokrates, der bei ihm wichtiger ist, als bei irgend einem andern Philosophen, in's Auge, und beginnen mit Xenophons Darstellung, so lässt sich allerdings nicht läugnen, dass dieser seinen Lehrer speciell als Philosophen zu schildern gar nicht die Absicht hat. Der nächste Zweck der Memorabilien ist ein apologetischer, und diese Vertheidigung gilt nicht sowohl dem Philosophen, als vielmehr dem Menschen, dem *ἀνὴρ καλὸς κἀγαθὸς*, wie ihn das Xenophontische Symposion am Anfange bezeichnet, dem unschuldig Verurtheilten, dem Frommen, Gerechten, Enthaltsamen, Einsichtsvollen, dem Manne der praktischen Tugend und Lebensweisheit, dem *ὠφελιμώτατος πρὸς ἀρετῆς ἐπιμέλειαν*, dem *ἀνὴρ ἄριστος καὶ εὐδαιμονέστατος* [1]). Ebenso liegt am Tage, dass Xenophon gar nicht der Mann war, um in die Eigenthümlichkeit einer philosophischen Denkweise tiefer einzudringen, und dass sich ihm auch ganz unverkennbar philosophische Behauptungen zu Sätzen eines ziemlich hausbackenen praktischen Verstandes verflachen, die Zurückführung der Tugend auf's Wissen z. B. zu dem wenig besagenden: alle Tugend sei Lebensweisheit (*σοφία*) [2]). Demgemäss ist denn auch das Bild von Sokrates, welches uns aus den Xenophontischen Schriften

1) Vgl. Mem. I, 1, 1. 20. I, 2, 1. 62 ff. IV, 8, 11.
2) Mem. III, 9, 5: *πᾶσαν ἀρετὴν σοφίαν εἶναι.*

zunächst entgegentritt, nur das eines praktischen Weisen, eines Heroen der Sittlichkeit und Humanität. „Niemand hat jemals den Sokrates etwas Gottloses thun gesehen oder reden gehört“; „er war so fromm, dass er nichts ohne den Rath der Götter that, so gerecht, dass er nie Jemand auch nur im Geringsten verletzte, so Herr seiner selbst, dass er nie das Angenehme statt des Guten wählte, so verständig, dass er in der Entscheidung über das Bessere und Schlechtere nie fehlgieng,“ er war mit Einem Wort „der beste und glückseligste Mann, den es geben konnte —“ [1]) diess ist das allgemeine Thema dieser Darstellung. Sie zeigt uns in Sokrates ein Muster der Abhärtung und der Selbstbeherrschung, einen Mann voll Frömmigkeit und Vaterlandsliebe, einen Charakter voll unbeugsamer Ueberzeugungstreue, der das, was er als Pflicht erkannt hat, dem Volke so gut wie den dreissig Tyrannen gegenüber auf jede Gefahr hin geltend macht, einen einsichtsvollen und treuen Berather seiner Freunde, im Leiblichen, wie im Geistigen, vor Allem aber den unermüdlichen Menschenbildner, der jede Gelegenheit ergreift, um Alle, mit denen er in Berührung kommt, zur Selbsterkenntniss und Tugend zu führen, und namentlich bei der Jugend der Selbstüberschätzung und Leichtfertigkeit entgegenzuarbeiten. Auch hat diese Tugend durchaus den eigenthümlichen Typus der griechischen Sittlichkeit: der Xenophontische Sokrates ist nicht dieses verwaschene Tugendideal, zu dem ihn eine moderne Aufklärung herabsetzen wollte, er ist durch und durch Grieche, ein Mann aus dem innersten Mark seiner Nation, ein Charakter, der Fleisch und Blut hat und nicht den allgemeinen moralischen Leisten für alle Zeiten abgiebt. Gleich seine vielgerühmte Mässigkeit hat nicht allein bei Plato, sondern auch bei Xenophon nicht den ascetischen Charakter, an den man wohl neuer-

1) Mem. I, 1, 11. IV, 8, 11. vgl. ebend. §. 10. I, 2, 1 u. A.

dings dabei zu denken pflegt: Sokrates flieht nicht blos den sinnlichen Genuss nicht, sondern auch nicht das Uebermaass desselben; die kleinen Becher des Xenophontischen Symposions wenigstens werden nicht verlangt, um sich gar nicht, sondern nur, um sich nicht allzuschnell zu steigern [1]. Die Mässigkeit ist also hier nicht grundsätzliche Enthaltung vom Genuss, sondern nur die Freiheit des Selbstbewusstseins, seiner weder zu bedürfen, noch in ihm seine Besonnenheit zu verlieren. Ebenso in anderer Beziehung wird zwar die Enthaltsamkeit des Sokrates bewundert; wie weit er aber auch hier von der principiellen Strenge unserer Moral entfernt ist, können Stellen, wie Mem. I, 3, 14. II, 1, 5. II, 2, 4. III, 11. IV, 5, 9. (vgl. Symp. 4, 38) beweisen. Trägt doch auch der Umgang des Sokrates mit der Jugend den volksthümlichen Charakter der Knabenliebe; denn so entschieden er auch hierin über die Verdächtigungen gleichzeitiger und späterer Verläumdung erhaben ist, so wenig lässt sich doch in seinem Verhältniss zu schönen Jünglingen ein sinnlich pathologisches Element, wenn auch nur als Ausgangspunkt und unschuldige Unterlage geistiger Neigung, verkennen: tadelt er auch die sinnlichen Auswüchse der griechischen Sitte [2], so fasst er doch das geistige und sittliche Verhältniss selbst noch in der Form des Eros, und diess aus blosser Accomodation und Ironie zu erklären, giebt wenigstens die Xenophontische Darstellung [3] kein Recht. Auch sonst steht die Tugend des Sokrates noch in der Naturform der griechischen Sittlichkeit: den Gesetzen des Staats zu gehorchen erklärt er [4] für die Summe aller Pflichten, *νόμιμος* und *δίκαιος*

1) Xen. Symp. 2, 26: *ἢν δὲ ἡμῖν οἱ παῖδες μικραῖς κύλιξι πυκνὰ ἐπιψεκάζωσιν, οὕτως οὐ βιαζόμενοι ὑπὸ τοῦ οἴνου μεθύειν, ἀλλ' ἀναπειθόμενοι, πρὸς τὸ παιγνιωδέστερον ἀφιξόμεθα.*

2) Xen. Mem. I, 2, 29 f. 3, 8 ff. Symp. 8, 19 ff. 32.

3) Symp. 8, 2. 24. c. 4, 27 f.

4) Mem. IV, 4, 12 ff. IV, 6, 6.

für gleichbedeutend, und anderswo sagt er [1]): des Mannes Tugend sei νικᾶν τοὺς μὲν φίλους εὖ ποιοῦντα, τοὺς δὲ ἐχθροὺς κακῶς, wie er denn auch die Betrübniss über das Glück der Feinde nicht für etwas Unrechtes, für einen φθόνος, angesehen wissen will [2]). Von jenem Gehorsam gegen die Gesetze des Staats hätte Sokrates, seinen Anklägern zufolge, in religiöser Beziehung eine Ausnahme gemacht; Xenophon jedoch (Mem. I, 1, 22) versichert mit Bestimmtheit das Gegentheil, und er selbst erklärt (ebend. IV, 3, 15 ff.), die Götter νόμῳ πόλεως zu verehren, sei der beste Gottesdienst, und setzt in vielfachen Aeusserungen nicht blos die Realität der Volksgötter, sondern auch den Glauben an ihre Offenbarung in Orakeln und Vorbedeutungen voraus [3]).

Bis hieher nun ist zwischen der Xenophontischen und der Platonischen Darstellung kein Widerspruch. Wenn Xenophon seinen Lehrer als den besten und glückseligsten Mann preist, so sagt auch der Schluss des Platonischen Phädo, sein Tod sei der eines ἀνδρὸς τῶν τότε ὧν ἐπειράθημεν ἀρίστου καὶ ἄλλως φρονιμωτάτου καὶ δικαιοτάτου, wenn jener seine tiefe Frömmigkeit rühmt, so lässt ihn auch die Platonische Apologie [4]) sein ganzes Leben dem Dienste des Gottes weihen, und als Märtyrer dieses Gehorsams gegen die göttliche Stimme sterben, und als den Inhalt dieses Gottesdienstes bezeichnet sie dasselbe, wie Xenophon, die umfassendste sittliche Einwirkung auf Alle, mit denen Sokrates in Berührung kam, namentlich die Jugend; wenn jener endlich schlagende Beweise von der Bürgertugend und politischen Unerschrockenheit des Sokrates beibringt [5]), so weiss auch Plato nicht nur

1) Mem. II, 6. 35.

2) Mem. III, 9, 8.

3) Mem. IV, 3, 12. I, 1, 6 ff. II, 6, 8. IV, 7, 10. Anabasis III, 1, 5 f.

4) S. 23, B ff. 28, B ff. vgl. Theät. 150, C f.

5) Mem. I, 1, 18 ff. 2, 31 ff. IV, 4, 2.

das Gleiche oder ganz Aehnliches zu berichten [1]), sondern er ergänzt diesen Bericht noch durch die vortreffliche Schilderung des Sokrates als Kriegers [2]). Auch den nationalen Charakter und die nationale Beschränktheit des Sokratischen Standpunkts hat Plato nicht übergangen: erscheint der Philosoph schon bei Xenophon keineswegs als ein finsterer Ascet, und heiterem Lebensgenuss nicht abgeneigt, so lässt Plato von ihm rühmen [3]), dass er gleich geschickt sei, wenig und viel zu trinken, dass er Alle mit Trinken überwinde, ohne selbst jemals betrunken zu werden, und zeigt uns am Schluss seines Gastmahls den Philosophen, nach einer beim Humpen durchwachten Nacht und nachdem er die ganze Gesellschaft niedergetrunken, seiner gewohnten Lebensweise, als ob nichts geschehen wäre, nachgehend. Stellt ferner der Xenophontische Sokrates seinen Verkehr mit den Jünglingen, auf die er Einfluss zu gewinnen sucht, gerne unter den Gesichtspunkt des Eros, so braucht man nur auf das Platonische Gastmahl einen Blick zu werfen, um sich von der Bedeutung dieser Bestimmung in der Platonischen Schilderung zu überzeugen, und wenn in demselben Verhältniss bei Plato [4]) die Sokratische Hebammenkunst vorkommt, so ist diese nicht nur der Sache nach, wie wir unten noch sehen werden, bei Xenophon auch vorhanden, sondern selbst dem Namen kommt er nahe genug: die *μαστροπεία* (Kupplerkunst), deren sich der Xenophontische Sokrates rühmt [5]), ist nur ein Theil der Mäeutik im Sinne des Theätet [6]). Wie

1) Apol. 32. vgl. Gorg. 473, E.

2) Symp. 219, E ff. vgl. Apol. 28, E. Charm. Anf. Lach. 181. und was Brandis Gr.-röm. Phil. II, a, 12 anführt.

3) Symp. 176, C. 220, A. 213, E. 223, B ff.

4) Theät. 149, A ff.

5) Symp. 3, 10. 4, 56 ff.

6) Vgl. auch Theät. 151, B, wo Sokrates von sich sagt: *ἐνίοτε δὲ, οἳ ἄν μοι μὴ δόξωσί πως ἐγκύμονες εἶναι πάνυ εὐμενῶς προμνῶμαι — ὧν πολλοὺς μὲν δὴ ἐξέδωκα Προδίκῳ* u. s. w. mit Xen. Symp. 4, 62 (über Antisthenes, von dem es vorher hiess,

enge sich auch der Platonische Sokrates an die Volksreligion anschliesst, erhellt aus den bekannten Erzählungen der Apologie (S. 20, E ff.) und des Phädo (S. 118. 60, E f. womit Krito 44, B zu vgl.) und den bestimmten Erklärungen Apol. 26, B ff. 35, E, und wenn er sich in der Moral auf einen freieren Standpunkt stellt, die sittlichen Pflichten (in der Republik) nicht mehr aus der positiven Gesetzgebung, sondern aus dem Wesen des Geistes ableitet, und im Widerspruch mit den Xenophontischen Stellen dem Feinde Uebles zu thun verbietet [1]), so berechtigt uns doch nichts, diese Aeusserungen mehr, als hundert andere des Platonischen Sokrates, auch auf den **historischen** zu beziehen [2]), wogegen die von dem letzteren im Krito und Phädo (S. 98, E) berichtete Weigerung, durch Flucht aus dem Gefängniss die Gesetze zu verletzen, ganz mit dem von Xenophon überlieferten Bilde zusammenstimmt.

er übe die der Sokratischen *μαστροπεία* nahe verwandte *προαγωγεία*): *οἶδα μὲν, ἔφη, σὲ Καλλίαν τουτονὶ προαγωγεύσαντα τῷ σοφῷ Προδίκῳ* u. s. f.

1) Rep. I, 334, B ff. Krito 49. Wenn Meiners Gesch. der Wiss. II, 456 diese Aeusserungen mit den Xenophontischen durch die Annahme auszugleichen sucht, dass es Sokrates zwar für erlaubt gehalten habe, den Feinden (sinnliches) Leid zuzufügen (*κακῶς ποιεῖν*), nicht aber ihnen (moralisch) zu schaden, so lauten die Platonischen Erklärungen hiefür viel zu allgemein; erklärt doch der Krito ausdrücklich: *τὸ κακῶς ποιεῖν ἀνθρώπους τοῦ ἀδικεῖν οὐδὲν διαφέρει.*

2) Wenn daher Brandis Gesch. der gr.-röm. Philos. II, a, 47 annimmt, Sokrates habe nur Abwehr der von Feinden zugefügten Unbill oder Wiedervergeltung zugelassen, und Xenophon bei seiner Darstellung die weitere Entwickelung und fernere Determination einer Sokratischen Behauptung ausser Acht gelassen, so weiss ich nicht, was uns dazu berechtigen soll. Giebt doch auch Brandis selbst wegen Arist. Rhet. II, 23. 1398, a, 24 (*δι' ὃ Σώκρ. οὐκ ἔφη βαδίζειν ὡς Ἀρχέλαον· ὕβριν γὰρ ἔφη εἶναι τὸ μὴ δύνασθαι ἀμύνασθαι ὁμοίως εὖ παθόντα ὥσπερ καὶ κακῶς*) zu, dass Sokr. die Feindesliebe nicht in dem lauteren Sinn des Evangeliums gelehrt habe.

Auch noch eine Strecke weiter geht Plato mit Xenophon Hand in Hand. So tief Sokrates einerseits im griechischen Volksgeiste wurzelt, so auffallend ist andererseits das Ungriechische und bis auf einen gewissen Grad Moderne seiner Erscheinung, jenes fremdartige Element, welches ihn seinen Zeitgenossen als einen schlechthin eigenthümlichen, mit keinem Andern vergleichbaren Menschen erscheinen liess, und das sie, um einen genügenden Ausdruck dafür verlegen, nur als die absolute Sonderbarkeit, die vollendete *ἀτοπία*, zu beschreiben wissen [1]. Näher besteht diese *ἀτοπία*, diese Unbegreiflichkeit für das griechische Bewusstsein, wie diess Plato ausdrücklich sagt [2], in der Incongruenz der äussern Erscheinung und des innern Gehalts, eine Incongruenz, die sich im Gegensatz gegen das griechische plastische Ineinander beider Seiten theils als eine Zurückziehung des Geistes aus der Erscheinung, theils als ein gewaltsames Hervorbrechen desselben darstellt. Nach jener Beziehung hat die Erscheinung des Sokrates etwas Prosaisches, ja Pedantisches und — man erlaube mir den Ausdruck — Philisterhaftes, das gegen die gesättigte Schönheit und künstlerisch gebildete Form des griechischen Lebens auffallend absticht; nach dieser giebt sie sich als die unmittelbare Offenbarung eines höheren Lebens, dessen Hervorquellen aus seinem Innern Sokrates selbst nur als etwas Dämonisches zu betrachten wusste. Von beiden Eigenthümlichkeiten des Sokratischen Wesens geben uns Xenophon und Plato übereinstimmende Nachrichten. Schon ganz äusserlich angesehen

1) Plato Symp. 221, C: *Πολλὰ μὲν οὖν ἄν τις καὶ ἄλλα ἔχοι Σωκράτη ἐπαινέσαι καὶ θαυμάσια ... τὸ δὲ μηδενὶ ἀνθρώπων ὅμοιον εἶναι μήτε τῶν παλαιῶν μήτε τῶν νῦν ὄντων τοῦτο ἄξιον παντὸς θαύματος οἷος δὲ οὑτοσὶ γέγονε τὴν ἀτοπίαν ἄνθρωπος καὶ αὐτὸς καὶ οἱ λόγοι αὐτοῦ οὐδ' ἐγγὺς ἂν εὕροι τις ζητῶν, οὔτε τῶν νῦν οὔτε τῶν παλαιῶν.* Vgl. S. 215, A die *ἀτοπία* und 213, E die *θαυμαστὴ κεφαλὴ* des Sokr.

2) Symp. 215, A f. 221, E f.

musste die von dem Platonischen Alcibiades [1]) und dem Xenophontischen Sokrates selbst [2]) mit so vielem Humor geschilderte Silenengestalt des Philosophen dem Blicke des Griechen den Genius eher verhüllen als andeuten, aber auch in den Reden und dem Benehmen des Sokrates lässt sich eine gewisse Verstandespedanterie und eine ungriechische Gleichgültigkeit gegen die sinnliche Schönheit der Form nicht verkennen. Man sehe nur z. B. wie er in den Xenophontischen Memorabilien III, 3 aus einem Hipparchen seine verschiedenen Pflichten herauskatechisirt, wie umständlich er III, 10, 9 ff. III, 11 Dinge demonstrirt, welche die Angeredeten selbst gewiss schon längst wussten, wie er III, 8, 4 ff. die Idee des Schönen ganz auf den Begriff des Nützlichen zurückführt, wie er im Phädrus 230, D nicht spatzieren gehen will, weil er von den Bäumen und Gegenden nichts lernen könne, wie er dem Xen. Symp. 2, 17 ff. zufolge aller antiken Sitte zum Trotz [3]) zu Hause allein tanzt, um sich eine gesunde Bewegung zu machen, und mit welchen Reflexionen er diese seine Gewohnheit vertheidigt, wie er, gleichfalls auffallend genug für seine Zeitgenossen, noch als alter Mann bei Konnus Unterricht in der Musik nimmt [4]), mit welcher

1) Symp. 215. vgl. Theät. 143, E.

2) Symp. 4, 19 f. 5, 2 ff. vgl. 2, 19.

3) Man vergl. in dieser Beziehung ausser dem Platon. Menexenus S. 236, C (*ἀλλὰ μέντοι σοί γε δεῖ χαρίζεσθαι, ὥστε κἂν ὀλίγου εἴ με κελεύοις ἀποδύντα ὀρχήσασθαι χαρισαίμην ἄν*) und Cicero pro Mur. c. 6 (*Nemo fere saltat sobrius, nisi forte insanit*) Off. III, 19 (*Dares hanc vim M. Crasso, in foro, mihi crede, saltaret* — vgl. ebend. c. 24 Schl.) bei Xenophon selbst die Aeusserungen a. a. O. §. 17: *Ὀρχήσομαι νὴ Δία. Ἐνταῦθα δὴ ἐγέλασαν ἅπαντες.* §. 19: als Charmides den Sokrates tanzend traff, *τὸ μέν γε πρῶτον ἐξεπλάγην καὶ ἔδεισα, μὴ μαίνοιο* u. s. w.

4) Die Geschichtlichkeit dieses Zugs ist mir nämlich, trotz Hermanns Einrede (De Socr. magistr. et discipl. juvenili S. 25 ff.), ausser der Stelle im Platonischen Euthydem S. 272, C auch desswegen wahrscheinlich, weil der Komiker Ameipsias sonst wohl kaum dazu gekommen sein würde, den Sokrates als Schüler des Konnus darzustellen.

pedantischen Aengstlichkeit er im Phädo 61, A f. dem Befehl der Traumerscheinung, Musik zu treiben, Folge leistet, wie er selbst beim Mahle (Xen. Symp. 3, 2) seiner Nützlichkeitstendenzen nicht vergessen kann — man überblicke diese und ähnliche Züge, und man wird eine gewisse Phantasielosigkeit, eine Einseitigkeit des dialektischen und verständigen Interesses, überhaupt eine mit der Poesie des griechischen Lebens und der Feinheit des attischen Geschmacks contrastirende Prosa in der Erscheinung des Sokrates nicht läugnen können. Sagt doch auch der Platonische Alcibiades [1], die Sokratischen Reden erscheinen beim ersten Anblick ihrer ganzen Form nach lächerlich und ungebildet, er spreche da von Lasteseln, von Schmiden, Schustern und Gerbern, und scheine immer dasselbe auf dieselbe Weise zu sagen — ganz der gleiche Vorwurf, der ihm auch bei Xenophon gemacht wird [2]. Auch schon den Zeitgenossen des Sokrates ist so das Unschöne seiner äusseren Erscheinung aufgefallen.

Wie aber diese Eigenthümlichkeit selbst nicht im Mangel, sondern in der Ueberfülle des geistigen Gehalts, nicht in der Unfähigkeit des Geistes zur Erfüllung der Form, sondern in der Unfähigkeit der Form zur vollständigen Darstellung des Geistes ihren Grund hat, so sehen wir auch andererseits wieder den aus der äussern Erscheinung zurückgezogenen und in der Tiefe seines Innern arbeitenden Geist des Philosophen in plötzlichen, die Stetigkeit und Klarheit des Bewusstseins zerreissenden Stössen hervorbrechen. Sokrates war nicht nur, dem Obigen zufolge, im

1) Symp. 221, E.

2) Mem. I, 2, 37: *ὁ δὲ Κριτίας, ἀλλὰ τῶνδέ τοί σε ἀπέχεσθαι, ἔφη, δεήσει, ὦ Σώκρατες, τῶν σκυτέων καὶ τῶν τεκτόνων καὶ τῶν χαλκέων, καὶ γὰρ οἶμαι αὐτοὺς ἤδη κατατετρίφθαι διαθρυλλουμένους ὑπὸ σοῦ.* Ebendas. IV, 4, 6: *καὶ ὁ μὲν Ἱππίας — ἔτι γὰρ σὺ, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ἐκεῖνα τὰ αὐτὰ λέγεις, ἃ ἐγὼ πάλαι ποτέ σου ἤκουσα;*

Allgemeinen überzeugt, dass er im Dienste der Gottheit [1]) stehe und wirke, sondern diese Ueberzeugung wurde bei ihm auch zum Glauben an höhere, dämonische Eingebungen, die ihm zu Theil werden. Bei diesen dämonischen Eingebungen pflegte nun schon das Alterthum an Offenbarungen eines besonderen, persönlich subsistirenden Genius zu denken [2]), und auch in neuerer Zeit war diese Ansicht lange die herrschende [3]). Dass freilich ein sonst so besonnener Mann, wie Sokrates, in einer so schwärmerischen Vorstellung befangen gewesen sein sollte, musste seinen modernen Verehrern leid thun, man suchte ihn daher theils mit dem allgemeinen Aberglauben seiner Zeit und seines Volkes, theils auch mit einer eigenthümlichen körperlichen Disposition zur Schwärmerei zu entschuldigen [4]), wenn man nicht gar das

1) Diess nämlich ist die entsprechendste Uebersetzung des bei Plato so oft vorkommenden ὁ θεός, sofern dieser Ausdruck nicht einen bestimmten, einzelnen Gott, aber auch nicht »Gott« schlechtweg, d. h. den Einen Gott des Monotheismus, sondern nur das konkret angeschaute θεῖον bezeichnet; statt ὁ θεὸς steht daher auch wieder das populärere οἱ θεοὶ, bei Xenophon das Gewöhnliche.

2) Schon die Anklageakte gegen Sokrates scheint das Sokratische Dämonium so verstanden zu haben, wenn sie dem Philosophen schuldgiebt, an der Stelle der Staatsgötter ἕτερα καινὰ δαιμόνια einzuführen. Später ist diese Vorstellung fast allgemein; so bei Plutarch *De genio Socratis* c. 20 u. ö., bei Apulejus *De Deo Socratis*, bei den Neuplatonikern. Doch erwähnt Plutarch c. 11 f. und nach ihm Apulejus auch der Meinung, dass unter dem Dämonium nur das Ahnungsvermögen des Sokrates zu verstehen sei, vermöge dessen er aus Vorbedeutungen (Niesen u. dgl.) die Zukunft errieth.

3) Vgl. ausser vielen Andern: Tiedemann Geist der spekul. Philosophie II, 16 ff. Meiners über den Genius des Sokr. (Verm. Schriften III, 1 ff.) Gesch. d. Wissensch. II, 399. 538 ff. Buhle Gesch. der Phil. 371. 388. Krug Gesch. der alten Phil. S. 358.

4) Der erste von diesen Entschuldigungsgründen findet sich allgemein. Eine besondere körperliche Disposition für Ekstasen hatte schon Marsilius Ficinus bei Sokrates angenommen, wenn er die Empfänglichkeit dieses und anderer Philosophen für dämonische Offenbarungen aus seinem melancholischen Temperament ablei-

Vorgeben dämonischer Offenbarungen geradezu für das Erzeugniss einer politischen Berechnung [1]), oder auch der Sokratischen Ironie [2]) hielt. Ist indessen die letztere Behaup-

tete (Theol. Platon. XIII, 2. S. 287 der Basler Ausg.). Auf dieselbe Hypothese kamen Neuere zurück, um sich daraus die Möglichkeit des Dämoniumsaberglaubens bei Sokrates zu erklären. So TIEDEMANN a. a. O. »der hohe Grad von Anstrengung, welchen Zergliederung abstrakter Begriffe heischt, hat bei gewissen Körperbeschaffenheiten die Folge, dass Neigung zu Ekstasen und Entzückungen mechanisch entspringt.« »Sokrates war so gebildet, dass tiefes Nachdenken bei ihm stärkste Verschliessung der Empfindungs-Werkzeuge bewirkte und am nächsten an die süssen Träume der Ekstatiker grenzte.« »Die zu Ekstasen geneigt sind, nehmen plötzlich aufsteigende Gedanken für Eingebungen. Auch lässt ihre besondere Körperbeschaffenheit diess bald begreifen: der ausserordentliche Gehirnszustand in Entzückungen hat Einfluss auf die Nerven des Unterleibes und macht sie reizbarer: gleich nach der Mahlzeit den Verstand stark angestrengt oder in anhaltendem Nachdenken erhalten giebt besondere Empfindungen in den Hypochondrieen« u. s. w. u. s. w. Aehnlich MEINERS Verm. Schr. III, 48. Gesch. d. Wissensch. II, 538 ff. Vgl. SCHWARZE, historische Untersuchung: war Sokrates ein Hypochondrist? angef. von KRUG Gesch. d. alten Phil. 2. A. S. 163, wo überhaupt die ältere Litteratur über das Sokratische Dämonium verzeichnet ist. Ergänzungen dazu aus der französischen Litteratur s. bei LÉLUT Du Démon de Socrate S. 163.

1) PLESSING Osiris und Sokrates 185 ff. (angef. von WIGGERS Sokrates S. 40).

2) FRAGUIER Sur l'Ironie de Socrate u. s. w. in den Mémoires de l'Académie des Inscriptions IV, 368 ff. Fr. stellt hier die Ansicht auf, Sokr. habe mit seinem Dämonium nur seine natürliche Klugheit und Combinationsgabe bezeichnen wollen, die es ihm möglich machte, über Zukünftiges richtige Vermuthungen aufzustellen. Mit einer ironischen Wendung habe er diese als Sache des blossen Instinkts, des θεῖον oder der θεία μοῖρα dargestellt, und sich dafür des Ausdrucks δαιμόνιον und ähnlicher bedient, ohne doch damit einen *genius familiaris* bezeichnen zu wollen, da δαιμόν. hier nicht substantivisch, sondern adjektivisch zu nehmen sei. Ebenso ROLLIN Histoire ancienne IX, 4, 2 (B. IV, S. 360 der Ausg. vom J. 1737). Auch BARTHÉLEMY Voyage du jeune Anacharsis ch. 67 (Bd. V, S. 289 f. 299) behandelt die Aeusserungen der Platonischen Apologie über das Dämonium als »*plaisanterie*«, und will es unentschieden lassen, ob Sokr. durchaus

tung unvereinbar mit dem Tone, in dem der Platonische wie der Xenophontische Sokrates von seinem dämonischen Zeichen redet, und der Bedeutung, die er demselben auch in den wichtigsten Angelegenheiten beilegt [1]), so ist von der Ableitung des Dämonium aus einer krankhaften körperlichen Reizbarkeit nicht mehr weit zu der Annahme, dass dasselbe die Einbildung eines Verrückten, und der grosse Reformator der Philosophie weiter nichts, als ein Wahnsinniger gewesen sei [2]). Für uns sind alle diese Erklärungen entbehrlich, seit SCHLEIERMACHER [3]) unter allgemeinem Beifall der stimmfähigsten Beurtheiler [4]) gezeigt hat, dass unter dem

in gutem Glauben von seinem Genius gesprochen habe. Andere, welche diese Vermuthung theilen, s. bei LÉLUT a. a. O. S. 163.

1) Vgl. XENOPHON Mem. IV, 8, 4 ff.

2) Nachdem Frühere nur schüchterner von Schwärmerei und Aberglauben des Sokrates gesprochen hatten, hat neuerdings LÉLUT (Du Démon de Socrate 1836) in ausführlicher Untersuchung den Beweis zu liefern unternommen, *que Socrate était un fou* — eine Kategorie, in die er übrigens (s. S. 17. 148) nicht blos einen Cardanus oder Swedenborg, sondern auch einen Luther, Pascal, Rousseau u. A. mit subsumirt. Den Hauptbeweisgrund bildet ihm die Behauptung, dass Sokrates nicht allein an die Realität und Persönlichkeit seines Dämoniums geglaubt, sondern auch in häufigen Hallucinationen seine Reden förmlich sinnlich zu hören gemeint habe. Die historische Begründung dieser Behauptung freilich bedarf für solche, die den Plato richtig zu erklären und Apokryphisches von Aechtem zu sondern wissen, kaum der Widerlegung, wie denn überhaupt die ganze Schrift von LÉLUT ein merkwürdiges Gemenge scharfsinniger psychiatrischer Bemerkungen mit den plumpsten philologischen Missverständnissen und einem fabelhaften Mangel an historischer und litterarischer Kritik in Verbindung mit grobem philosophischem Materialismus darstellt.

3) Platons Werke I, 2, 432 f. vgl. das oben (S. 26, 2) aus FRAGUIER Angeführte.

4) BRANDIS Gesch. d. gr.-röm. Phil. II, a, 60. RITTER Gesch. der Phil. II, 40 f. HERMANN Gesch. u. Syst. d. Plat. I, 236. SOCHER über Platons Schriften S. 99 ff. COUSIN in den Anmm. zu seiner Uebersetzung der Plat. Apologie S. 87 ff. Vergl. HEGEL Gesch. der Phil. II, 77. Auch AST (Platon's Leben und Schriften S. 482 f.), wenn er gleich das δαιμόνιον der Apologie sub-

Dämonium im Sinne des Socrates überhaupt kein Genius, keine besondere, diskrete Persönlichkeit, sondern nur die unbestimmte Idee einer dämonischen Stimme, einer göttlichen Offenbarung, zu verstehen sei. Nirgends in einer Platonischen oder Xenophontischen Schrift ist wirklich von dem Verkehr eines Genius mit Sokrates die Rede, sondern immer nur von einem *δαιμόνιον*, einem *δαιμόνιον σημεῖον*[1], einer *φωνὴ*[2], die dem Sokrates zu Theil werden, davon, dass *τὸ δαιμόνιον* ihm etwas kundthue[3]. Darin liegt aber nur, dass sich Sokrates einer göttlichen Offenbarung in seinem Innern bewusst war, über die Quelle dagegen oder die Person, von der dieselbe herstamme, enthalten alle diese Aussagen nicht das Geringste, eben ihre Unbestimmtheit zeigt vielmehr deutlich genug, dass sich weder Sokrates noch seine Schüler darüber irgend eine bestimmte An-

stantivisch in der Bedeutung Gottheit gefasst wissen will, denkt doch dabei nicht an einen Genius, sondern nur an das *θεῖον* überhaupt.

1) Plato Phädr. 242, B: *τὸ δαιμόνιόν τε καὶ τὸ εἰωθὸς σημεῖόν μοι γίγνεσθαι ἐγένετο, καί τινα φωνὴν ἔδοξα αὐτόθεν ἀκοῦσαι.* Rep. VI, 406, B: *τὸ δαιμόνιον σημεῖον.* Euthyd. 272, E: *ἐγένετο τὸ εἰωθὸς σημεῖον τὸ δαιμόνιον.* Apol. 40: *τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον — τό εἰωθὸς σημεῖον.*

2) Plato Apol. 31, D: *ἐμοὶ δὲ τοῦτ' ἔστιν ἐκ παιδὸς ἀρξάμενον, φωνή τις γιγνομένη* u. s. w.

3) Plato a. a. O. *ὅτι μοι θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον γίγνεται.* S. 40, A: *ἡ εἰωθυῖά μοι μαντικὴ ἡ τοῦ δαιμονίου.* Theät. 151, A: *τὸ γιγνόμενόν μοι δαιμόνιον.* Xenophon Mem. I, 1, 4: *τὸ δαιμόνιον ἔφη σημαίνειν.* IV, 8, 5: *ἠναντιώθη τὸ δαιμόνιον.* Selbst die unterschobenen Schriften, die Xenophontische Apologie (§. 4 ff. 12), der Platonische erste Alcibiades (am Anfang) und der Euthyphro (3, B) führen nicht weiter, und so Mährchenhaftes der Theages über die Wahrsagerei des Dämonium zu berichten weiss, so drückt doch auch er sich durchweg unbestimmt aus, da sich auch die *φωνὴ τοῦ δαιμονίου* S. 128, E als Genitiv der Apposition erklären liesse. Die Unächtheit des Theages bedarf übrigens, trotz Sochers Widerspruch, keines weitern Beweises, besonders nachdem sie auch Hermann (a. a. O. S. 427 ff.) erschöpfend dargethan hat.

sicht gebildet hatten [1]). Den Gegenstand dieser Offenbarung bildet die Zweckmässigkeit oder Unzweckmässigkeit gewisser Handlungen hinsichtlich ihres zukünftigen Erfolgs, oder genauer nur die letztere [2]); das dämonische Zeichen tritt dem Sokrates theils in der Ausführung eigener Absichten in den Weg, theils treibt es ihn auch, Andern für ihre Plane einen ungünstigen Erfolg vorauszusagen, und aus diesem Grunde von denselben abzurathen, wogegen von philosophischen Lehrsätzen oder sittlichen Belehrungen, die es ihm ertheilt hätte, nicht allein nichts berichtet, sondern auch dieses ganze Gebiet von Sokrates selbst ausdrücklich aus der Sphäre der göttlichen Offenbarung ausgeschlossen und der besonnenen menschlichen Erwägung zugewiesen wird [3]).

1) Ziemlich gleichgültig ist es dabei, ob man den Ausdruck τὸ δαιμόνιον substantivisch oder adjektivisch fasst. Das Richtige ist wohl, dass ihn Xenophon substantivisch gebraucht = τὸ θεῖον oder ὁ θεός, Plato dagegen adjektivisch, wenn er ihn durch δαιμόνιον σημεῖον erklärt und sagt δαιμόνιόν μοι γίγνεται. Wenn daher Ast (a. a. O.) gegen die Erklärung des δαιμόνια durch δαιμόνια πράγματα in der Platonischen Apologie den Xenophon zu Hülfe ruft, so ist das μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. Uebrigens zeigt auch diese Differenz zwischen Plato und Xenophon, wie unbestimmt Sokrates von seinem Dämonium geredet haben muss.

2) Xenophon Mem. I, 4 vgl. Apol. 12. sagt: πολλοῖς τῶν ξυνόντων προηγόρευε τὰ μὲν ποιεῖν, τὰ δὲ μὴ ποιεῖν, ὡς τοῦ δαιμονίου προσημαίνοντος, und ebenso Mem. IV, 3, 12, die Götter verkünden dem Sokr. ἅ τε χρὴ ποιεῖν καὶ ἃ μή, bei Plato dagegen Apol. 31, D versichert Sokr., das Dämonium halte ihn nur von der Ausführung einer Absicht ab, nie aber treibe es ihn an, und auch in allen übrigen Stellen, wo des Dämonium Erwähnung geschieht (auch Mem. IV, 8, 5), erscheint dasselbe nur verhindernd, nie antreibend. Mit Recht ist aber dieser scheinbare Widerspruch vielfach durch die Bemerkung gehoben worden, Plato habe hier das Genauere, das Dämonium habe unmittelbar nur abhaltend, und nur mittelbar auch antreibend gewirkt, sofern das Nichtverbieten ein Erlauben, das Verbieten des Einen ein Rathen des Entgegengesetzten ist.

3) Vgl. ausser den oben angeführten Stellen, welche sämmtlich der dämonischen Stimme nur mit Beziehung auf künftige Erfolge er-

Das Dämonium ist also mit Einem Wort ein inneres Orakel, wie es denn ausdrücklich von Xenophon [1]) und Plato [2]) unter den allgemeinen Begriff der *μαντεία* subsumirt wird. Wollen wir uns nun diese innere Offenbarung mit Kategorieen unserer Psychologie klar machen, so geht für's Erste aus dem Bisherigen hervor, dass dieselbe nicht, mit Aelteren und Neueren [3]), von der Stimme des Gewissens erklärt werden darf. Dieses bezieht sich immer und wesentlich auf die sittliche Beschaffenheit unsers Handelns, indem es theils

wähnen, Mem. I, 1, 6 ff.: *τὰ μὲν ἀναγκαῖα συνεβούλευε καὶ πράττειν ὡς ἐνόμιζεν ἄριστ' ἂν πραχθῆναι, περὶ δὲ τῶν ἀδήλων ὅπως ἂν ἀποβήσοιτο μαντευσομένους ἔπεμπεν εἰ ποιητέα — τεκτονικὸν μὲν γὰρ ἢ χαλκευτικὸν ἢ γεωργικὸν ἢ ἀνθρώπων ἀρχικὸν ἢ τῶν τοιούτων ἔργων ἐξεταστικὸν ἢ λογιστικὸν ἢ οἰκονομικὸν ἢ στρατηγικὸν γενέσθαι, πάντα τὰ τοιαῦτα μαθήματα καὶ ἀνθρώπου γνώμῃ αἱρετέα ἐνόμιζεν εἶναι· τὰ δὲ μέγεστα τῶν ἐν τούτοις ἔφη τοὺς θεοὺς ἑαυτοῖς καταλείπεσθαι.* Dieses Grösste aber ist nach §. 8 nur der zukünftige äussere Erfolg einer Handlung. *Δαιμονᾷν δὲ*, heisst es demgemäss weiter, *τοὺς μαντευομένους, ἃ τοῖς ἀνθρώποις ἔδωκαν οἱ θεοὶ μαθοῦσι διακρίνειν* u. s. w. Was aber hier von der Mantik überhaupt gesagt wird, gilt auch von der Sokratischen Mantik, oder dem Dämonium. Vgl. Mem. IV, 3, 12, wo die Bemerkung, dass die Götter dem Sokr. vorherverkünden, was er thun solle, aus dem Vorhergehenden *διὰ μαντικῆς τοῖς πυνθανομένοις φράζοντας τὰ ἀποβησόμενα, καὶ διδάσκοντας ᾗ ἂν ἄριστα γίγνοιντο* sich genügend erklärt. Das *ἄριστον* ist hier das Nützlichste.

1) Mem. I, 1, 3 ff. IV, 3, 12. vgl. Apol. 12.

2) Apol. 40, A (s. o.) Phädr. 242, C. vgl. Euthyphro 3, B.

3) So Stapfer (Biographie universelle T. XLII, Socrate S. 531), der unter dem Dämonium des Sokr. *son sens moral personnifié et transformé en moniteur divin* versteht; ebenso Brandis Gesch. der gr.-röm. Phil. II, 61, wenn er die dämonische Stimme als »Erhöhung und Erweiterung des inneren Sinnes oder des Gewissens« bezeichnet, Rötscher Aristophanes und sein Zeitalter S. 256, wenn er sagt, es sei damit »das Wesen des Gewissens angedeutet«, und theilweise auch Marbach Gesch. d. Phil. I, 185 mit der Bemerkung, das Dämonium habe dem Sokrates den Willen der Gottheit geoffenbart, es sei »einentheils Gewissen, anderntheils bei Weitem mehr, die ganze Innerlichkeit des Geistes, wie sie sich dem Bewusstsein beim einzelnen Falle kund thut.«

als gesetzgebendes die allgemeine sittliche Norm aufstellt, theils als richtendes und regierendes diese Norm auf die einzelnen, vergangenen oder zukünftigen Handlungen anwendet. Das Sokratische Dämonium dagegen hat es weder mit der allgemeinen sittlichen Norm zu thun, die ja gerade nach Sokrates Sache der klaren Einsicht sein soll; noch auch mit der sittlichen Beschaffenheit schon vollendeter Handlungen; aber auch die zukünftigen, auf die es sich allein bezieht, kommen bei seinen Warnungen nicht nach der Seite ihrer sittlichen Werthschätzung, sondern nur nach der Seite ihres Erfolgs in Betracht, nur dieser ist das den Menschen Verborgene, dessen Kenntniss die Götter sich vorbehalten haben, für das daher Sokrates theils auf die Mantik überhaupt, theils auch auf sein Dämonium verweist, das sittliche Handeln dagegen kann und soll durch deutliches Wissen bestimmt sein: es sei verrückt, sagt der Xenophontische Sokrates, *μαντεύεσθαι, ἃ τοῖς ἀνθρώποις ἔδωκαν οἱ θεοὶ μαθοῦσι διακρίνειν*, dass aber das sittlich Gute und Schlechte ein solches sei, müssten wir bei dem Philosophen, der die Tugend auf's Wissen zurückgeführt hat, selbst dann voraussetzen, wenn seine ausdrücklichen Erklärungen weniger bestimmt wären, als sie es sind [1]. Ebensowenig darf aber die dämonische Stimme mit dem allgemeinen Glauben des Sokrates an seine göttliche Berufung zum Philosophiren verwechselt werden [2], denn ausserdem, dass diese Annahme

1) Sokr. rechnet ja Mem. I, 1, 7 zu dem, was in der Macht des Menschen liege, auch das *ἀνθρώπων ἀρχικὸν γενέσθαι* und Aehnliches, und unterscheidet III, 9, 14 die *εὐπραξία* von der *εὐτυχία* so, dass jene darin bestehe *μὴ ζητοῦντα ἐπιτυχεῖν τινι τῶν δεόντων*, diese darin, *μαθόντα τι καὶ μελετήσαντα εὖ ποιεῖν*: Gegenstand der Mantik aber ist nur, was nicht gelernt werden kann, s. o.

2) Wie diess z. B. Meiners thut (Verm. Schr. III, 24) und noch auffallender Lélut an vielen Stellen seiner Schrift, wie S. 113 ff., wo der *θεός*, von dem Sokr. im Theätet seinen mäeutischen Beruf ableitet, geradezu als Beweis für seinen Glauben an einen Genius gebraucht wird.

der Platonischen Angabe über die Art ihres Wirkens (der Behauptung, dass sie nicht geboten sondern nur abgemahnt habe) zu auffallend widersprechen würde, steht ihr auch die ganze Schilderung des Dämoniums entgegen: von diesem werden immer nur einzelne Handlungen abgeleitet, es widerräth z. B. dem Sokrates in einzelnen Fällen, abtrünnige Freunde wieder in seine Gesellschaft zuzulassen [1]), wo es sich dagegen um den philosophischen Beruf des Sokrates im Allgemeinen handelt, da wird dieser nicht auf das Dämonium, sondern auf den θεὸς, die Gottheit überhaupt zurückgeführt [2]), und nur als eine besondere Unterstützung für diesen Beruf wird das dämonische Zeichen betrachtet, sofern es nämlich den Sokrates abhielt, durch Beschäftigung mit der Politik seiner philosophischen Bestimmung untreu zu werden [3]). Demgemäss werden wir nun das Sokratische Dämonium, psychologisch angesehen, nur für das halten können, wofür es auch in der Hauptsache von den meisten Neueren erklärt wird, für ein Vorgefühl über Zuträglichkeit oder Schädlichkeit gewisser Handlungen, für „die innere Stimme des individuellen Taktes, der dem treuen und anhaltenden Beobachter der Welt und des Menschenlebens am Ende gleichsam zum unwillkührlichen Bestimmungsgrunde wird“ [4]), eine innere Stimme, die sich theils aus der Lebenserfahrung und dem Scharfblick des attischen Weisen, theils aber auch aus seiner Selbsterkenntniss, seinem Bewusstsein über das seiner Individualität Angemessene [5]) natürlich erklären lässt,

1) Theät. 151, A.

2) Plato Apol. 23, B ff. 28, B ff. Theät. 150, C ff.

3) Plato Rep. VI, 496, B f. Apol. 31, C f.

4) Hermann Platonismus I, 236.

5) Auch diese Bestimmung mit aufzunehmen nöthigt uns theils die ebenangeführte Bemerkung des Theätet 151, A, theils und besonders die Notiz (Xen. Mem. IV, 8, 5. Apol. 4. vgl. Plato Apol. 40), dass das Dämonium den Sokr. abgehalten habe, auf seine Vertheidigung vor Gericht zu sinnen. Der eigentliche Abhaltungs-

deren psychologischer Ursprung sich aber dem Blicke des Sokrates verborgen und dem Geiste seiner Zeit gemäss in den Glauben an eine unmittelbare göttliche Offenbarung verwandelt hatte. So wenig aber hienach der Inhalt dieser dämonischen Offenbarung als etwas besonders Charakteristisches zu betrachten ist, so sehr ist es ihre Form. „Im Dämon des Sokrates", bemerkt Hegel treffend [1]), „können wir den Anfang sehen, dass der sich vorher [in dem griechischen Orakelwesen] nur jenseits seiner selbst versetzende Wille sich in sich verlegte und sich innerhalb seiner erkannte"; indem Sokrates an die Stelle der sonstigen Zeichen und Vorbedeutungen die unmittelbaren Aussprüche seines Innern setzt, so hat er ebendamit die vorher vom äusseren Objekt abhängig gemachte praktische Entscheidung in's Subjekt verlegt. Zugleich aber, worauf Hegel gleichfalls hinweist [2]), ist dieser Fortschritt hier noch mit dem Mangel behaftet, dass die freie, sich selbst durchsichtige Subjektivität sich noch nicht für alle Fälle die letzte Entscheidung zutraut, sondern für einen Theil der Handlungen, für das Gebiet des Zufalls und der Willkühr, vielfach erst die bewusstlose, selbst wieder in der Naturform des blinden Instinkts wirkende und darum ihrem eigenen bewussten Leben als ein Anderes, als göttliche Offenbarung gegenübertretende Subjektivität den Ausschlag giebt. „Der Genius des Sokrates ist nicht Sokrates selbst, sondern ein Orakel", „ein Wissen, das zugleich mit einer Be-

grund war offenbar, dass diese Beschäftigung mit seinem eigenen Schicksal der philosophischen Individualität des Sokrates zuwider war, dass es gegen seine Natur war, sich anders, als durch seine unmittelbare Selbstdarstellung, zu vertheidigen; ihm selbst jedoch stellt sich auch diess dem allgemeinen Charakter des Dämonium gemäss so dar, dass ihm die Gottheit offenbart, es sei ihm zuträglicher, sich nicht vorzubereiten.

1) Rechtsphilosophie §. 279. S. 369.

2) Gesch. der Phil. II, 77.

wusstlosigkeit verbunden ist." Die Bedeutung dieser Erscheinung liegt also darin, dass sich in ihr einestheils die Zurückziehung des Sokratischen Geistes aus der Aussenwelt in's Innere der Subjektivität, andererseits die hier noch vorhandene Unfähigkeit zu vollständiger Gestaltung des Lebens aus der bewussten Subjektivität heraus darstellt. Beides ist aber Ein und dasselbe; indem hier das abstrakt Allgemeine der Subjektivität im Gegensatz zur Aussenwelt als das alle Wahrheit Enthaltende ergriffen wird, so ist das Subjekt ebendamit noch nicht dazu gekommen, auch seine einzelnen Thätigkeiten mit seinem Selbstbewusstsein zu durchdringen, und diese erscheinen noch als die Wirkungen eines praktischen Instinkts. Kein anderer Grund ist es auch, woraus wir uns die mit dem Dämonium vielfach in Verbindung gebrachte Eigenthümlichkeit des Sokrates zu erklären haben, dass er oft längere oder kürzere Zeit gegen die Aussenwelt völlig abgeschlossen in Nachsinnen verloren dastehen konnte [1]; denn mag auch bei dem bekannten Vorfall in Potidäa wirklich ein kataleptischer oder ekstatischer Zustand mit in's Spiel gekommen sein, so sagt doch Plato ausdrücklich, dass dieser sowohl als die verwandten Auftritte im Nachsinnen über schwierige Gegenstände ihren Anlass hatten. Es ist dieselbe abstrakte Vertiefung des Geistes in sich selbst, dasselbe Ringen mit einer noch nicht zur vollen Klarheit des Bewusstseins herausgearbeiteten Idee, welches den Sokrates das einemal in ekstatische Betrachtung versinken, das anderemal aus einer seinem bewussten Geistesleben jenseitigen Offenbarung heraus handeln lässt. Die gleiche Zurückziehung aus der unmittelbaren Wirklichkeit haben wir aber auch schon oben als die Quelle des Prosaischen und Silenenhaften in der Erscheinung des Sokrates kennen gelernt. Die zwei dem ersten Anblicke

1) Plato Symp. 174, D ff. 220, C f.

nach so weit aus einander liegenden Züge, das prosaisch verständige und das schwärmerische Element in dieser Erscheinung, haben so Einen gemeinsamen Grund, was den Sokrates auch schon seinem persönlichen Charakter nach von allen seinen Volksgenossen unterscheidet ist eben diess, dass in ihm zuerst der Bruch zwischen dem Inneren des Subjekts und seinem äusseren Dasein in die plastische Einheit des griechischen Lebens gekommen ist.

Welches ist nun aber die allgemeinere Bedeutung dieser Eigenthümlichkeit und welche Form hat sie für das Denken des Sokrates angenommen? Diese Frage führt zu der Untersuchung über seine Philosophie über.

§. 15.

Die Philosophie des Sokrates.

Hält man sich für die Auffassung des Sokrates zunächst an die Xenophontische Darstellung, so könnte es scheinen, als ob die philosophische Bedeutung dieses Mannes nicht sehr gross sein könne; was uns Xenophon in ihm schildert, soll ja (s. o. S. 16) seinen eigenen Erklärungen zufolge nicht der Philosoph, sondern nur der vortreffliche und schuldlose Mensch sein. So hat sich denn auch an Xenophon besonders in älterer und neuerer Zeit die Ansicht angeschlossen, als ob Sokrates, allen spekulativen Fragen abhold, nur ein populärer Moralphilosoph und überhaupt weniger eigentlicher Philosoph, als ethischer Jugenderzieher und Volksbildner gewesen sei [1]).

1) Wie verbreitet diese Ansicht in der früheren Zeit war, braucht nicht erst durch besondere Belege, deren uns von Cicero bis auf Wiggers und Reinhold herab eine reiche Ausbeute zu Gebot stände, erwiesen zu werden, dass sie aber auch jetzt noch nicht ganz verschollen ist, zeigt ausser solchen, die der neuesten Wissenschaft ferner stehen, wie van Heusde Characterismi S. 53, selbst ein Schüler der Hegel'schen Philosophie, Marbach näm-

Unbegreiflich wäre dann aber freilich die Wirkung, welche Sokrates nicht blos auf unselbständige und unphilosophische Köpfe, sondern auch auf die Geistreichsten und Spekulativsten seiner Zeitgenossen geübt hat, unbegreiflich die Rolle, die ihn Plato in seinen Dialogen spielen lässt, unbegreiflich die Thatsache, dass die ganze spätere Philosophie bis auf Aristoteles herab, ja selbst noch die stoische und skeptische Schule in ihm den ersten Begründer einer neuen Epoche gesehen, und ihre eigenthümliche Richtung auf die von ihm ausgegangene Anregung zurückgeführt hat. Aber auch in den unmittelbaren Berichten über Sokrates und sein geistiges Treiben findet sich mehr als Eines, was jener Vorstellung über ihn widerspricht. Denn während man nach dieser voraussetzen müsste, alles Wissen habe ihm nur insofern Werth gehabt, inwiefern es als ein Mittel für's Handeln betrachtet werden konnte, so bezeugt die Geschichte vielmehr das Umgekehrte, dass er dem Handeln nur insoweit einen Werth beilegte, als dasselbe aus richtigem Wissen hervorgegangen ist, dass ihm der Begriff des Wissens der höhere war, auf den er den des sittlichen Handelns oder der Tugend zurückführte, und die Vollkommenheit des Wissens der Maasstab für die Vollkommenheit des Handelns [1]), und während er nach der gewöhnlichen Voraus-

lich, wenn er in seiner Gesch. der Philos. I, 174. 178. 181 geradezu behauptet, Sokr. habe »die auf allgemeine Kenntniss gerichtete spekulative Philosophie für überflüssig, eitel und thöricht gehalten«, sei »gegen alle Philosophie, nicht nur gegen die Sophisten, als Scheinweisheit zu Felde gezogen«, sei »überhaupt nicht Philosoph gewesen.« Vergl. dagegen Jahrbb. der Gegenwart 1843, Oktbr. S. 247.

1) Aristoteles Eth. Nik. VI, 13. 1, 44, b, 17. 28: *Σωκράτης .. φρονήσεις ᾤετο εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς. .. Σωκράτης μὲν οὖν λόγους τὰς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι, ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας.* Ebend. III, 11. 1116, b, 4: *ὅθεν καὶ ὁ Σωκράτης ᾠήθη ἐπιστήμην εἶναι τὴν ἀνδρείαν*, weil nämlich der Kriegskundige sich weniger fürchte, als der Unkundige. Eth. Eud. I, 5. 1216, b, 6: *ἐπιστήμας ᾤετ'*

setzung in seinem Verkehr mit Andern in letzter Beziehung nur immer darauf ausgegangen sein könnte, diese moralisch umzubilden, erscheint statt dessen in seiner eigenen Erklärung als das ursprüngliche Motiv seiner Wirksamkeit das Interesse des Wissens [1]), und demgemäss sehen wir ihn denn auch in seinen Gesprächen nicht blos auf ein Wissen ausgehen, das keinen moralischen Zweck hat [2]),

εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς, ὥσθ' ἅμα συμβαίνειν εἰδέναι τε τὴν δικαιοσύνην καὶ εἶναι δίκαιον. Vergl. ebend. III, 1. 1229, a, 14. VII, 13, Schl. M. Mor. I, 1. 1182, a, 15: (Σωκράτης) τὰς ἀρετὰς ἐπιστήμας ἐποίει. Ebend. I, 35. 1198, a. 10: διὸ οὐκ ὀρθῶς Σωκράτης ἔλεγε, φάσκων εἶναι τὴν ἀρετὴν λόγον· οὐδὲν γὰρ ὄφελος εἶναι πράττειν τὰ ἀνδρεῖα καὶ τὰ δίκαια, μὴ εἰδότα καὶ προαιρούμενον τῷ λόγῳ. Xenophon Mem. III, 9, 4 f.: Σοφίαν δὲ καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν ... ἔφη δὲ καὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην πᾶσαν ἀρετὴν σοφίαν εἶναι, denn πάντας γὰρ οἶμαι προαιρουμένους ἐκ τῶν ἐνδεχομένων ἃ ἂν οἴωνται συμφορώτατα αὐτοῖς εἶναι, ταῦτα πράττειν ... καὶ οὔτ' ἂν τοὺς ταῦτα [τὰ καλὰ καὶ δίκαια] εἰδότας ἄλλο ἀντὶ τούτων οὐδὲν προελέσθαι, οὔτε τοὺς μὴ ἐπισταμένους δύνασθαι πράττειν. Vgl. Mem. IV, 6, wo der εὐσεβὴς durch ὁ τὰ περὶ τοὺς θεοὺς νόμιμα εἰδώς, der δίκαιος durch εἰδὼς τὰ περὶ τοὺς ἀνθρώπους νόμιμα, der ἀνδρεῖος durch ἐπιστάμενος τοῖς δεινοῖς τε καὶ ἐπικινδύνοις καλῶς χρῆσθαι, und die σοφία selbst, auf welche Xenophon seinen Sokrates alle Tugend zurückführen lässt, einfach durch ἐπιστήμη definirt wird. Dasselbe in Beziehung auf die Tapferkeit Mem. III, 9, 1 f. Symp. 2, 12. Auch der Platonische Protagoras beschäftigt sich zu einem guten Theile damit, alle Tugenden auf die ἐπιστήμη zurückzuführen, vgl. S. 329, B ff. 349, B — 360, E.

1) S. Plat. Apol. 21 ff., wo Sokrates seine ganze Thätigkeit darein setzt, zu untersuchen, bei wem die wahre σοφία zu finden sei. Xenophon Mem. IV, 6, 1: σκοπῶν σὺν τοῖς συνοῦσι, τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων οὐδεπώποτ' ἔληγε.

2) Beispiele geben die Unterredungen Mem. III, 10, in denen Sokr. den Maler Parrhasius, den Bildhauer Klito und den Panzermacher Pistias auf den Begriff ihrer Künste zu führen sucht. Xenophon, nach seiner apologetischen Weise, führt freilich auch diese mit der Bemerkung ein, Sokr. habe sich auch den Künstlern nützlich zu machen gewusst. In der That ist aber diese Nützlichkeitsrücksicht hier offenbar eine ganz untergeordnete, der wahre Grund ist vielmehr jener von der Platonischen Apologie

sondern auch auf ein solches, das in seiner praktischen Anwendung nur unmoralischen Zwecken dienen konnte [1]), und diese Züge finden sich nicht etwa nur bei dem einen oder dem andern unserer Berichterstatter, sondern ziehen sich durch die Xenophontischen, Platonischen und Aristotelischen Angaben gleichmässig hindurch. Wäre Sokrates nur der gewesen, wofür ihn die früher gewöhnliche Ansicht hält, so wäre diese Erscheinung nicht zu begreifen; ihre Erklärung findet sie nur in der Annahme, dass allem seinem Thun, auch da wo er speciell als Sittenlehrer auftritt, ein tieferes philosophisches Interesse zu Grunde liege.

angegebene, dass der Philosoph im Interesse des Wissens alle darauf ansieht, ob sie über ihr Thun ein klares Bewusstsein haben.

1) Mem. III, 11, ein Abschnitt, der vorzugsweise geeignet ist, die Vorstellung, die in Sokrates nur einen populären Moralisten sieht, zu widerlegen. Sokr. hört von einem seiner Bekannten die Schönheit der Hetäre Theodota loben, und geht sofort mit seiner Gesellschaft hin, um sie zu sehen. Er trifft sie eben einem Maler Modell stehend, und verwickelt sie nachher in ein Gespräch, worin er sie auf den Begriff und die Methode ihres Gewerbs zu führen sucht, und ihr zeigt, durch welche Mittel sie die Männer am Besten gewinnen könne. Mag nun immerhin ein solcher Schritt für den Griechen nicht das Anstössige gehabt haben, wie für uns, so ist doch von moralischer Absicht auch nicht das Geringste daran zu bemerken, es ist rein das abstrakte dialektische Interesse, das den Sokrates jede Thätigkeit, die ihm aufstösst, ohne Berücksichtigung ihres sittlichen Werths, auf ihren allgemeinen Begriff bringen lässt. — Es sei mir erlaubt, hier an eine theologische Parallele zu erinnern, die ich übrigens nicht über den nachfolgenden Vergleichungspunkt hinaus ausgedehnt wissen möchte. Wie Sokr. mit der Theodota, so unterredet sich der Johanneïsche Christus c. 4 in Samaritanien mit einer Frau von ebenso verfänglichem sittlichem Charakter (s. V. 18), aber statt eine moralische Einwirkung auf sie zu versuchen, wie man erwarten sollte, enthüllt er ihr sofort die tiefsten religiösen Ideen. Der Grund ist ein analoger: wie es dem Sokr. nur um's Wissen zu thun ist, so dem Johanneïschen Christus nur um seine Selbstdarstellung als Sohn Gottes, der moralische Gesichtspunkt dagegen tritt hier zurück.

Welches diess sei, darüber lassen uns die obenangeführten Data nicht im Zweifel. Das wahre Wissen ist es, das Sokrates im Dienste des delphischen Gottes aufsucht, das Wissen vom Wesen der Dinge, um das er sich mit seinen Freunden unablässig bemüht, die Forderung des richtigen Wissens, auf die er auch alle sittlichen Anforderungen in letzter Beziehung zurückführt — die Idee des Wissens bildet mit Einem Wort den Mittelpunkt des Sokratischen Philosophirens [1]. Um ein Wissen ist es jedoch aller Philosophie zu thun, diese Bestimmung also jedenfalls durch die weitere zu ergänzen, dass das Streben nach wahrem Wissen, welches bei den Früheren nur unmittelbare, instinktartige Thätigkeit war, bei Sokrates zuerst zu einer bewussten und methodischen wurde, in ihm zuerst die Idee des Wissens als solche zum Bewusstsein kam und mit Bewusstsein zur leitenden erhoben wurde [2]. Auch diess genügt indessen noch nicht vollständig, denn so richtig es ist, dass mit Sokrates zuerst die bewusste Richtung auf's Wissen, die Begründung der Philosophie durch eine Theorie des Erkennens angefangen hat [3], so erfordert doch dieses

1) Schleiermacher WW. III, 2, 300: »Dieses Erwachen nun der Idee des Wissens und die ersten Aeusserungen derselben, das muss zunächst der philosophische Gehalt des Sokrates gewesen sein.« Ganz übereinstimmend damit Ritter Gesch. der Philos. II, 50. Nur unwesentlich weicht auch Brandis ab (Rhein. Mus. von Niebuhr und Brandis I, b, 130. Gr.-röm. Phil. II, a, 33 ff.), wenn er die Sokratische Lehre zwar zuerst von dem Interesse ausgehen lässt, die Unbedingtheit der sittlichen Werthbestimmungen gegen die Sophisten festzustellen, dann aber bemerkt, für diesen Zweck sei Sokrates zunächst und vorzüglich auf Vertiefung des Selbstbewusstseins bedacht gewesen, um vermittelst derselben das Wissen vom Nichtwissen mit Sicherheit zu unterscheiden Aehnlich Braniss Gesch. der Phil. s. Kant I, 155: »Diess war das Bedeutsame bei Sokrates, dass ihm das Sittliche wesentlich ein schlechthin gewisses Wissen war, hervorgehend aus dem der Seele ursprünglich einwohnenden Gedanken des Guten.«

2) Schleiermacher a. a. O. S. 299 f. Brandis (s. o.)

3) Vgl. unsern 1. Thl. S. 32. Wenn ebend. S. 22 gesagt ist, Sokr.

selbst wieder eine weitere Erklärung: wenn doch das Interesse des Wissens auch schon bei den Früheren vorhanden war, warum hat sich ihnen aus diesem Interesse noch nicht die bewusste, dialektische Richtung auf's Wissen entwickelt? Der Grund davon kann nur darin liegen, dass das Wissen, welches sie anstrebten, auch an sich selbst schon von dem, das Sokrates verlangt, verschieden ist, dass in ihrer Idee des Wissens nicht ebenso, wie in der Sokratischen, eine Nöthigung lag, auf das Selbstbewusstsein als die Quelle der wahren Erkenntniss zurückzugehen. Diese Nöthigung aber lag für Sokrates darin, dass ihm nur das vom richtigen Begriff der Sache ausgehende Wissen für das wahre galt, in dem Grundsatz, dass Alles um wirklich erkannt zu werden auf seinen allgemeinen Begriff zurückgeführt und aus diesem beurtheilt werden müsse, diesem Grundsatz, der auch in den zuverlässigsten Berichten mit grosser Einstimmigkeit als die Seele des Sokratischen Philosophirens hervorgehoben wird [1]). Indem Sokrates nur

habe noch keine Theorie des Erkennens aufgestellt, so ist diess von einer ausgeführten Theorie der Art zu verstehen; den Anfang einer solchen hat er dagegen allerdings gemacht.

1) Xenophon Mem. IV, 6, 1: *Σωκράτης γὰρ τοὺς μὲν εἰδότας, τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων, ἐνόμιζε καὶ τοῖς ἄλλοις ἂν ἐξηγεῖσθαι δύνασθαι, τοὺς δὲ μὴ εἰδότας οὐδὲν ἔφη θαυμαστὸν εἶναι αὐτούς τε σφάλλεσθαι καὶ ἄλλους σφάλλειν. ὧν ἕνεκα σκοπῶν σὺν τοῖς συνοῦσι, τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων, οὐδεπώποτ' ἔληγε.* §. 13: *ἐπὶ τὴν ὑπόθεσιν ἐπανῆγε πάντα τὸν λόγον*, d. h. wie der Zusammenhang es erklärt, er führte alle Streitfragen auf die allgemeinen Begriffe zurück, um sie aus diesen zu entscheiden. IV, 5, 12: *ἔφη δὲ καὶ τὸ διαλέγεσθαι ὀνομασθῆναι ἐκ τοῦ συνιόντας κοινῇ βουλεύεσθαι, διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ πράγματα. δεῖν οὖν πειρᾶσθαι ὅτι μάλιστα πρὸς τοῦτο ἑαυτὸν ἕτοιμον παρασκευάζειν* u. s. w. Aristoteles Metaph. XIII, 4. 1078, b, 17. 27: *Σωκράτους δὲ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς πραγματευομένου καὶ περὶ τούτων ὁρίζεσθαι καθόλου ζητοῦντος πρώτου ... ἐκεῖνος εὐλόγως ἐζήτει τὸ τί ἐστιν ... δύο γάρ ἐστιν ἅ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως, τούς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου.* Beides ist aber im Grunde dasselbe: die *λόγοι ἐπακτικοὶ* sind nur

die Erkenntniss des Begriffs als ein wahres Wissen anerkannte, so entstand ihm die Forderung, alles vermeintliche Wissen darauf anzusehen, ob es diese Erkenntniss gewähre oder nicht, ob es mithin ein wahres Wissen sei oder keines, die Forderung der philosophischen Selbstkenntniss, durch die eben sein Philosophiren aus einem instinktartigen in ein bewusstes verwandelt wurde [1]). Diess also macht in letzter Beziehung den Unterschied der Sokratischen von der gesammten früheren Philosophie aus, dass

das Mittel, um die allgemeinen Begriffe zu finden, wesshalb Aristoteles mit Recht anderwärts (Met. I, 6. 987, b, 1. XIII, 9. 1086, b, 3. de part. anim. I, 1. 642, a, 28) das Suchen der allgemeinen Begriffe, oder was dasselbe, des τί ἦν εἶναι allein als das eigenthümliche philosophische Verdienst des Sokrates nennt. Demgemäss sehen wir ihn nun auch in den Gesprächen, die uns Xenophon aufbewahrt hat, immer auf den allgemeinen Begriff, das τί ἐστι, lossteuern, und auch in der Platon. Apologie 22, B beschreibt er sein Geschäft der Menschenprüfung als ein διερωτᾷν τί λέγοιεν, d. h. ein Fragen nach dem Begriff dessen, was die Praktiker thun oder die Dichter sagen. Dass dagegen Sokr. auch schon ausdrücklich zwischen der ἐπιστήμη und der δόξα unterschieden habe, wie Brandis Gr.-röm. Phil. II, a, 36 glaubt, lässt sich aus Plato schwerlich beweisen, da die Stelle des Meno 98, B ohne Zweifel auf den Theätet zurückweist, noch weniger aus Xen. Mem. IV, 2, 33, und wenn Antisthenes diese Unterscheidung machte, verdankte er sie wohl den Eleaten.

1) Zwar wird dem γνῶθι σεαυτὸν sowohl in den Memorabilien IV, 2, 24 ff., als im Platonischen Phädrus 229, E und im Gastmahl 216, A zunächst nur die Bedeutung gegeben, die Menschen zur Erkenntniss ihres sittlichen Zustands aufzufordern, in der Platon. Apologie jedoch erhält das ἐξετάζειν ἑαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους (28, E), welches doch nur die praktische Erfüllung jener Forderung ist, die ganz allgemeine Bedeutung: untersuchen ob das eigene und fremde vermeintliche Wissen auch ein wahres sei (vgl. S. 21, B ff. 29, A f.) und erst nachher (S. 29, D) wird auch der moralische Nutzen dieser Prüfung hervorgehoben, und da nun Sokrates überhaupt das richtige Handeln nur als Folge des richtigen Wissens betrachtet, so sind wir wohl berechtigt, die Beziehung der Sokratischen Selbsterkenntniss auf's Wissen überhaupt für ihre ursprüngliche Bedeutung zu halten.

das Denken, welches sich bisher unmittelbar auf's Objekt gerichtet, und aus diesem Grunde auch nur mit dem unmittelbaren Objekt, mit der Welt des natürlichen Daseins beschäftigt hatte, sich jetzt unmittelbar auf den Begriff als das allgemeine Wesen der Dinge richtet und nur mittelst des Begriffs auf das konkrete Objekt. Sofern nun der Begriff nicht mehr Sache der unmittelbaren Anschauung und Vorstellung ist, sondern des Denkens, und darum auch nur durch kritische Ausscheidung des Gedankengehalts aus den Vorstellungen, durch Absonderung des Wesentlichen in denselben vom Unwesentlichen, durch philosophische Selbstprüfung gewonnen werden kann, sofern überhaupt in der Forderung des begrifflichen Wissens diess enthalten ist, dass der Gedanke die Wahrheit des Seins, dass mithin auch für das subjektive Leben und Denken nicht das Sein als solches, die natürliche und sittliche Objektivität, sondern nur seine eigene innere Nothwendigkeit das Betimmende sein dürfe, so liegt darin allerdings jene Vertiefung der Subjektivität in sich selbst, in welcher der eigenthümliche Charakter der Sokratischen Philosophie von Neueren [1]) gesucht worden ist. Nur darf man andererseits nicht übersehen, dass diese Vertiefung hier noch keine absolute, noch nicht die reine, sondern erst die durch's ideale Objekt vermittelte Beziehung des Subjekts auf sich selbst ist. Sokrates macht noch nicht die Denkoperationen als solche, nach ihrer psychologischen Form zum Gegenstand seiner Untersuchung, sondern die philosophische Selbstprüfung bezieht sich hier immer auf den Inhalt des Denkens, die letzte Frage ist immer, ob Einer das Wesen des Gegenstands, um den es sich eben handelt, richtig zu bestimmen wisse. Ebenso hat Sokrates auf dem praktischen Gebiete zwar allerdings durch die Zurückführung der Tugend auf's Wissen, durch die For-

1) Hegel Gesch. der Phil. II, 40 ff. u. ö. Rötscher Aristophanes S. 245 ff. 588 ff.

derung der moralischen Selbsterkenntniss und die Begründung ethischer Untersuchungen die sittliche Selbstgewissheit des Subjekts gegen die prüfungslose Hingebung an die bestehende Sitte, und die Vertiefung des sittlichen Selbstbewusstseins in sich gegen die unmittelbare Richtung auf's Objekt [1]) geltend gemacht, aber doch ist es noch nicht die abstrakte Zurückziehung des Subjekts auf sich selbst, die stoische und epikureische Selbstgenügsamkeit des Weisen, die er anstrebt: nicht die Idee der in sich vollendeten Subjektivität, oder des Weisen, sondern die Natur des Gegenstands, auf den, oder des sittlichen Verhältnisses, in dem gehandelt werden soll, ist ihm die Norm des Handelns [2]), nicht die eigene freie Selbstbestimmung, sondern die *ἄγραφα δόγματα* der Götter, oder gar der *νόμος πόλεως* die Quelle des sittlichen Wissens [3]), und so weit geht bei ihm, wie wir unten noch finden werden, die Ableitung der sittlichen Pflichten aus der Beschaffenheit des Objekts, dass er es nicht verschmäht, dieselben vielfach durch die Reflexion auf die äusseren Folgen der Handlungen zu begründen. Wenn daher allerdings mit Recht gesagt werden konnte, „in Sokrates sei die unendliche Subjektivität, die Freiheit des Selbstbewusstseins aufgegangen" [4]), so müssen wir doch andererseits hinzufügen, dass diese Bestimmung das Sokratische Princip noch nicht erschöpft, und so wird sich der Streit über Subjektivität oder Objektivität der Sokratischen Lehre [5])

1) Vgl. hierüber Plato Symp. 216, A: *ἀναγκάζει γάρ με ὁμολογεῖν, ὅτι πολλοῦ ἐνδεὴς ὢν αὐτὸς ἔτι ἐμαυτοῦ μὲν ἀμελῶ τὰ δ' Ἀθηναίων πράττω.* Apol. 29, D. Mem. IV, 2. III, 6.

2) Die Belege finden sich in den Xenoph. Memorabilien, z. B. II, 2. II, 6, 1—7. III, 8, 1—3. IV, 4, 20 ff.

3) Mem. IV, 4, 19. 12 ff. IV, 3, 15 ff.

4) Hegel a. a. O.

5) Vgl. hierüber einerseits Rötscher a. a. O., andererseits Brandis »Ueber die vorgebliche Subjectivität der Sokrat. Lehre« im Rhein. Mus. II, 1, 85 ff.

dahin entscheiden lassen: das Sokratische Princip seinem Inhalte nach betrachtet, kann es nicht als ein Princip der Subjektivität bezeichnet werden, da hier nicht das Subjekt das Bestimmende des objektiven Seins, sondern das objektive Wesen der Dinge das Bestimmende des Subjekts sein soll, dagegen passt diese Bezeichnung allerdings, wenn wir die formelle Seite dieses Princips in's Auge fassen, sofern die philosophische Erkenntnissquelle hier aus dem äusseren Objekt und der bestehenden Sitte in das eigene Denken des Subjekts verlegt ist. Wiewohl daher dieser Standpunkt noch nicht die einseitige Zurückziehung der Subjektivität auf sich selbst darstellt, wie die nacharistotelische Philosophie und in anderer Weise die Sophistik, so zeigt er doch in Vergleich mit der früheren Philosophie eine entschiedene Vertiefung des Subjekts in sich: es soll nicht blos ein für das Subjekt Wahres, sondern ein an und für sich Wahres gefunden werden, aber der Boden, auf dem es gesucht wird, ist nicht mehr das äussere Dasein, sondern das eigene Innere des denkenden Subjekts [1]).

Dieses Princip ist nun allerdings in Sokrates noch nicht weiter entwickelt; was er ausgesprochen hat, ist erst, dass nur das Wissen um den Begriff ein wahres Wissen sei, zu der weiteren Bestimmung dagegen, dass auch nur das Sein des Begriffs das wahre Sein, der Begriff daher das

1) Nichts Anderes sagt im Wesentlichen auch Hegel, wenn er Gesch. der Phil. II, 40 ff. 66 den Sokr. von den Sophisten durch die Bestimmung unterscheidet, dass bei jenem »das durch das Denken producirte Objektive zugleich an und für sich ist«, dass das Subjektive hier zugleich »das an ihm selbst Objektive und Allgemeine (das Gute) ist«, dass an die Stelle des sophistischen Satzes: »der Mensch ist das Maass aller Dinge«, der Satz tritt: »der Mensch als denkend ist das Maass aller Dinge« — dass mit Einem Wort nicht die empirische, sondern die in sich allgemeine Subjektivität sein Princip ist — Bestimmungen, mit denen auch Rötscher a. a. O. S. 246 f. 392. und Hermann Gesch. und Syst. des Plat. I, 239 f. übereinstimmen.

allein Wirkliche sei, und zur systematischen Darstellung der an und für sich wahren Begriffe ist er noch nicht fortgegangen. Das Begreifen des objektiven Gedankens ist so hier erst Postulat, erst eine vom philosophirenden Subjekt zu lösende Aufgabe, oder sofern ihm diese Aufgabe aus seinem eigenen Innern entsteht, erst philosophischer Trieb und philosophische Methode, erst ein Suchen, noch nicht ein Besitz der Wahrheit, und eben dieser Mangel begünstigt noch den Anschein, als ob der Sokratische Standpunkt der einer einseitigen Subjektivität gewesen wäre; nur darf man darüber nicht vergessen, dass doch das, wornach Sokrates strebt, nicht der blos subjektive Zweck der Rede- und Denkfertigkeit oder gar des Genusses, sondern die Erkenntniss und Darstellung des an und für sich Wahren und Guten ist: der Begriff wird als das allein Wahre gewusst, sofern er als die Wahrheit des subjektiven Lebens und Denkens gewusst wird.

Hierin liegt bereits, was über die weitere Ausführung des Sokratischen Princips zu sagen ist. Da dieses Princip hier erst die Forderung seiner Verwirklichung für das Subjekt ist, so erhält es diese auch nur in der Bildung des Subjekts für die Philosophie, in der philosophischen Methode, oder sofern diese doch einen Gegenstand voraussetzt, an dem sie geübt wird, so ist auch dieser nur das Subjekt und sein Thun, die ganze Philosophie daher ihrem Inhalte nach Ethik; auch hier jedoch kann es zu keinen konkreten Bestimmungen kommen, sondern das Denken bleibt bei der allgemeinen und blos formellen Forderung stehen, dass alles sittliche Thun durch das begriffliche Wissen bestimmt sei.

Das Eigenthümliche der Sokratischen Methode ist im Allgemeinen dieses, dass der Begriff aus der gewöhnlichen Vorstellung entwickelt, andererseits aber noch nicht über dieses epagogische und pädeutische Verfahren zur systema-

tischen Darstellung hinausgegangen wird. Indem das Princip des begrifflichen Erkennens hier erst als Förderung auftritt, so ist einestheils das Bewusstsein seiner Nothwendigkeit und das Suchen der Einsicht in das Was der Dinge vorhanden, anderntheils bleibt das Denken bei diesem Suchen stehen und hat noch nicht die Bildung, sich zu einem System des objektiven Wissens auszubreiten, daher auch noch nicht die zur Gestaltung eines Systems erforderliche Reife der Methode. Ebensowenig ist, aus demselben Grunde, jenes epagogische Verfahren selbst hier auf eine genauer ausgeführte Theorie gebracht; was Sokrates mit bestimmtem Bewusstsein ausgesprochen hat ist erst die allgemeine Forderung, dass Alles auf seinen Begriff zurückgeführt werde, das Nähere aber über die Art und Weise dieser Zurückführung, die logische Technik derselben, finden wir bei ihm noch nicht zur Theorie herausgearbeitet, sondern erst unmittelbar in seiner konkreten Anwendung als persönliche Fertigkeit vorhanden. Denn auch das einzige einer logischen Regel Aehnliche, was von ihm überliefert wird, dass sich die dialektische Untersuchung an das allgemein Zugestandene halten müsse [1]), lautet viel zu unbestimmt, um diesen Satz umstossen zu können.

Näher enthält dieses Verfahren drei Bestimmungen. Das Erste ist die Sokratische Unwissenheit [2]). Diese

1) Mem. IV, 6, 15: ὁπότε δὲ αὐτός τι τῷ λόγῳ διεξίοι, διὰ τῶν μάλιστα ὁμολογουμένων ἐπορεύετο, νομίζων ταύτην τὴν ἀσφάλειαν εἶναι λόγου.

2) Plato Apol. 21, D: τούτου μὲν τοῦ ἀνθρώπου ἐγὼ σοφώτερός εἰμι· κινδυνεύει μὲν γὰρ ἡμῶν οὐδέτερος οὐδὲν καλὸν κἀγαθὸν εἰδέναι, ἀλλ' οὗτος μὲν οἴεταί τι εἰδέναι οὐκ εἰδώς, ἐγὼ δὲ ὥσπερ οὖν οὐκ οἶδα, οὐδὲ οἴομαι. 23, B: οὗτος ὑμῶν, ὦ ἄνθρωποι, σοφώτατός ἐστιν, ὅστις ὥσπερ Σωκράτης ἔγνωκεν, ὅτι οὐδενὸς ἄξιός ἐστι τῇ ἀληθείᾳ πρὸς σοφίαν, und vorher: τὸ δὲ κινδυνεύει, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, τῷ ὄντι ὁ θεὸς σοφὸς εἶναι, καὶ ἐν τῷ χρησμῷ τούτῳ τοῦτο λέγειν, ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη σοφία ὀλίγου τινὸς ἀξία ἐστὶ καὶ οὐδενός. Theät. 150, C: ἄγονός εἰμι σοφίας,

Unwissenheit ist zwar allerdings nicht die skeptische Läugnung des Wissens, denn mit einer solchen wäre alles übrige Sokratische Philosophiren, das Suchen des wahren Wissens, und die Begründung der Sittlichkeit auf's Wissen unvereinbar, sie enthält vielmehr zunächst nur eine Aussage des Philosophen über seinen persönlichen Zustand und höchstens noch den Zustand derer, deren Wissen er zu prüfen Gelegenheit gehabt hat, und auch die allgemeiner lautende Aeusserung der Apologie darf uns hierin nicht irre machen, da sie die Unzulänglichkeit alles menschlichen Wissens doch nur theils relativ, sofern dasselbe mit dem göttlichen verglichen wird, theils nur in der apologetischen Absicht behauptet, den Sokrates in dieser Beziehung mit allen Andern auf die gleiche Linie zu stellen, und das Gehässige, was der Anspruch auf eine besondere Weisheit mit sich bringt, von ihm abzuwehren. Andererseits darf man aber die Sokratische *ἄγνοια* auch nicht für blosse Ironie oder übertriebene Bescheidenheit halten. Sokrates wusste wirklich nichts, d.h. er hatte keine entwickelte Theorie, keine positiven dogmatischen Lehrsätze; indem ihm zuerst die Forderung des begrifflichen Wissens in ihrer ganzen Tiefe aufgieng, so musste ihm Alles, was bisher für Weisheit und Wissenschaft gegolten hatte, als ein blos vermeintlich Gewusstes erscheinen; weil er aber zugleich der Erste war, der diese Forderung aufstellte, so hatte er noch keinen bestimmten wissenschaftlichen Inhalt gewonnen, die Idee des Wissens war

καὶ ὅπερ ἤδη πολλοί μοι ὠνείδισαν, ὡς τοὺς μὲν ἄλλους ἐρωτῶ, αὐτὸς δὲ οὐδὲν ἀποκρίνομαι περὶ οὐδενὸς διὰ τὸ μηδὲν ἔχειν σοφὸν, ἀληθὲς ὀνειδίζουσι. τὸ δὲ αἴτιον τούτου τόδε· μαιεύεσθαί με ὁ θεὸς ἀναγκάζει, γεννᾷν δὲ ἀπεκώλυσεν. Vgl. Rep. I, 337, E. Meno 98, B. Dass sich diese Aussagen nicht auf den Platonischen, sondern nur auf den historischen Sokrates beziehen können, sieht man aus den Platonischen Dialogen selbst, in denen Sokr. keineswegs als so unwissend geschildert ist.

ihm noch eine unendliche Aufgabe, der gegenüber er sich nur seiner Unwissenheit bewusst sein konnte [1]).

Ist aber diess die Bedeutung dieser ἄγνοια, so liegt in ihr selbst unmittelbar die Forderung ihrer Aufhebung, der Mangel des wahren Wissens wird zum Suchen desselben. Weil aber dieses Suchen des wahren Wissens wesentlich mit dem Bewusstsein des eigenen Nichtwissens verknüpft ist, das philosophirende Subjekt die Idee des Wissens zwar hat, zugleich aber sich unfähig fühlt, sie aus der Allgemeinheit des Princips heraus zur konkreten Erfüllung zu bringen, so nimmt dieses Suchen naturgemäss die Gestalt an, dass sich der Philosophirende an Andere wendet, um zu sehen, ob das Wissen, das ihm selbst fehlt, nicht bei ihnen zu finden sei [2]). Daher hier die Nothwendigkeit des gemeinsamen, dialogischen Philosophirens, das für Sokrates nicht etwa blos die pädagogische Bedeutung hat, seinen Ideen auf diesem Wege leichteren Eingang und fruchtbarere Wirkung zu verschaffen, sondern eine ihm selbst unentbehrliche Bedingung der Gedankenentwicklung ist, von welcher auch der historische Sokrates nie abgeht [3]). Näher besteht das Wesen dieses Dialogs in der ἐξέτασις, wie es die Platonische Apologie, oder der Sokratischen Mäeutik, wie es der Theätet (149 ff.) nennt, d. h. der Philosoph veranlasst die, mit welchen er sich unterredet, durch seine Fragen, ihr Bewusstsein vor ihm auszubreiten, und sucht auf demselben Wege, durch fragende Zergliederung ihrer Vorstellungen, den darin verborgenen, ihnen selbst unbewussten Gedanken herauszu-

1) Vgl. hierüber auch Hegel Gesch. der Phil. II, 54.

2) Deutlich genug tritt dieser Zusammenhang in der Platon. Apol. 21, B hervor, sobald man hier der äusserlichen Veranlassung des Sokratischen Philosophirens durch den delphischen Orakelspruch seine innere Begründung in dem philosophischen Trieb seines Urhebers substituirt.

3) Vgl. ausser den Xenophontischen Memorabilien auch Plat. Apol. 24, C ff. Protag. 335, B. 336, B f. Theät. a. a. O.

heben. Sofern nun hierin einerseits die Voraussetzung liegt, dass das dem Philosophen fehlende Wissen bei den Andern zu finden sei, so erscheint dieses Thun als der Trieb, sich durch Andere zu ergänzen, der Sokratische Eros [1]; sofern aber die Andern jenes Wissen nicht wirklich haben, mithin das Suchen desselben bei ihnen nur ihre Unwissenheit an den Tag bringen kann, so erhält das Verhalten des Sokrates den Charakter der Ironie, unter welcher wir nicht blos [2]) eine Manier der Conversation, noch weniger freilich jene spottende Herablassung und gemachte Unbefangenheit verstehen dürfen, die den Andern nur darum auf's Eis führt, um sich an seinem Falle zu belustigen, oder jene absolute Subjektivität und Vernichtung aller allgemeinen Wahrheit, die in der romantischen Schule mit diesem Namen bezeichnet worden ist. Das eigentliche Wesen der Sokratischen Ironie besteht vielmehr darin, dass Sokrates, ohne eigenes positives Wissen und vom Bedürfniss des Wissens getrieben, sich an Andere wendet, um von ihnen zu lernen, was sie wissen, unter dem Versuche aber, dieses auszumitteln, auch ihnen ihr vermeintliches Wissen in der dialektischen Analyse ihrer Vorstellungen zerrinnt [3]). Diese

1) S. über diesen oben S. 18. 20 und Brandis Gr.-röm. Phil. I, a, 64 f., der mit Recht darauf aufmerksam macht, dass auch von Euklid, Kriton, Simmias, Antisthenes Schriften über den Eros erwähnt werden.

2) Mit Hegel Gesch. der Phil. II, 53. 57. Vergl. Arist. Nik. Eth. IV, 13. 1127, b, 22 ff.

3) Diese tiefere Bedeutung giebt wenigstens Plato der Sokratischen Ironie. Man vgl. Rep. I, 337, A: αὕτη ἐκείνη ἡ εἰωθυῖα εἰρωνεία Σωκράτους καὶ ταῦτ' ἐγὼ ἤδη τε καὶ τούτοις προὔλεγον, ὅτι σὺ ἀποκρίνασθαι μὲν οὐκ ἐθελήσοις, εἰρωνεύσοιο δὲ καὶ πάντα μᾶλλον ποιήσοις ἢ ἀποκρινοῖο εἴ τίς τί σε ἐρωτᾷ vgl. S. 337, E: ἵνα Σωκράτης τὸ εἰωθὸς διαπράξηται, αὐτὸς μὲν μὴ ἀποκρίνηται, ἄλλου δὲ ἀποκρινομένου λαμβάνῃ λόγον καὶ ἐλέγχῃ, worauf Sokr. antwortet: πῶς γὰρ ἄν ... τις ἀποκρίναιτο πρῶτον μὲν μὴ εἰδὼς μηδὲ φάσκων εἰδέναι u. s. w. Symp. 216, E: εἰρωνευόμενος δὲ καὶ παίζων πάντα τὸν βίον πρὸς τοὺς ἀνθρώπους διατελεῖ, was

Ironie ist mithin im Allgemeinen das dialektische oder kritische Moment der Sokratischen Methode, das aber hier wegen der vorausgesetzten eigenen Unwissenheit dessen, der diese Dialektik ausübt, jene eigenthümliche Gestalt annimmt.

Allerdings aber, mochte sich Sokrates auch keines wirklichen dogmatischen Wissens bewusst sein, so musste er doch wenigstens die Idee und Methode des wahren Wissens zu besitzen überzeugt sein, und hätte ohne diese Ueberzeugung unmöglich weder seine eigene Unwissenheit bekennen, noch fremde aufdecken können, da beides doch nur dadurch möglich war, dass er sein und Anderer faktisches Wissen mit der in ihm lebenden Idee des Wissens zusammenhielt, und so ergiebt sich als das **Dritte** in dem philosophischen Verfahren des Sokrates der Versuch, ein wirkliches Wissen zu erzeugen. Als ein wahres Wissen konnte aber Sokrates (s. o. S. 40) nur das vom Begriff der Sache ausgehende anerkennen. Das Erste daher und zugleich hier, wo es noch zu keinem ausgeführten System kommen konnte, das Einzige für die Gestaltung eines positiven Wissens musste die Begriffsbildung sein. Den Stoff für dieselbe aber konnte beim Fehlen eines materiellen

sich nach dem Vorhergehenden theils darauf bezieht, dass Sokr sich verliebt stellt, ohne es doch in der sinnlichen Weise der Griechen wirklich zu sein, theils darauf, dass er *ἀγνοεῖ πάντα καὶ οὐδὲν οἶδεν*. Dasselbe, nur ohne das Wort *εἰρωνεία*, sagt die oben (S. 46, 2) angeführte Stelle des Theätet, der Meno, S. 80, A (*οὐδὲν ἄλλο ἢ αὐτός τε ἀπορεῖς καὶ τοὺς ἄλλους ποιεῖς ἀπορεῖν*) und die Plat. Apologie 23, E, wo nach einer Beschreibung der Sokratischen *ἐξέτασις* fortgefahren wird: *ἐκ ταυτησὶ δὴ τῆς ἐξετάσεως πολλαὶ μὲν ἀπέχθειαί μοι γεγόνασι ὄνομα δὲ τοῦτο ..., σοφὸς εἶναι. οἴονται γάρ με ἑκάστοτε οἱ παρόντες ταῦτα αὐτὸν εἶναι σοφὸν ἃ ἂν ἄλλον ἐξελέγξω.* Vergl. das oben über die Sokratische Unwissenheit Bemerkte. Mit dieser Ironie hängt dann allerdings zusammen, dass sich Sokrates auch der Ironie als Gesprächsform gerne bedient, z. B. Plat. Gorg. 489, E. Symp. 218, D. Xen. Mem. IV, 2, nur darf ihre Bedeutung nicht hierauf beschränkt werden.

Princips des Wissens nur die gewöhnliche Vorstellung hergeben. Diese Seite der Sokratischen Methode besteht daher in der Ueberführung der Vorstellung zum Begriff oder der Induktion. Den Ausgangspunkt dieser Induktion bilden die allergewöhnlichsten Vorstellungen, und eben diess ist für Sokrates charakteristisch, dass er stets von dem Allbekannten ausgeht: die Quelle des Wissens soll im Subjekt, und zwar dem in sich allgemeinen Subjekt liegen, weil aber dieses die wahrhaft allgemeine Seite seines Bewusstseins, das Denken, noch zu keinem bestimmten Inhalt entwickelt hat, so bleibt für die Ableitung der bestimmten Begriffe nur die Collectivallgemeinheit der Vorstellung übrig. Wenn daher die Alten einstimmig bezeugen [1]), dass Sokrates seine Untersuchungen durchaus auf das Bekannteste und anscheinend Triviale gestützt habe, wenn wir selbst ihn bei Xenophon dieses Verfahren befolgen und im Zusammenhang damit, ohne alle sichtbaren weiteren Zwecke, im abstrakten Interesse der Begriffsentwicklung nicht allein aus Handwerkern, sondern selbst aus Hetären den Begriff ihres Gewerbs herausfragen sehen [2]), so haben wir uns auch dieses nicht aus pädagogischen oder sonstigen exoterischen Rücksichten, sondern aus inneren Gründen, aus der unentwickelten Gestalt seines philosophischen Princips zu erklären. Das Weitere ist aber freilich, dass Sokrates bei diesen Ausgangspunkten nicht stehen blieb, sondern aus der Vorstellung den Begriff herauszuziehen suchte, und eben dieses ist das Epagogische seines Verfahrens. Die Induktion hat hier noch nicht die Bedeutung, aus einer vollständig gesammelten Erfahrung den Begriff zu abstrahiren, sondern es wird an vereinzelte Vorstellungen und Zugeständnisse angeknüpft, und aus diesen zunächst zufälligen Grundlagen der Gedanke entwickelt, indem theils der Widerspruch einer Vorstellung mit sich selbst

1) S. o. S. 24. 46, 1.
2) S. o. S. 37 f.

oder mit andern dem gewöhnlichen Bewusstsein gleichfalls feststehenden Voraussetzungen bemerklich gemacht, theils die in ihr liegende Wahrheit weiter verfolgt und analysirt wird — eine Beschränkung, die unmittelbar mit dem dialogischen Charakter des Sokratischen Philosophirens gegeben war.

Fragen wir nun aber nach Beispielen, an denen wir uns diese Sokratische Methode anschaulich machen können, so werden wir von den Memorabilien (IV, 6) ausschliesslich an Gegenstände aus dem Gebiet der Ethik verwiesen: die Sokratische Philosophie, ihrem allgemein wissenschaftlichen Charakter nach Dialektik, wird in ihrer konkreten Anwendung zur Ethik.

Sokrates, sagt Xenophon (Mem. I, 1, 11), redete nicht von der Natur des All, wie die meisten Andern, sondern zeigte sogar im Gegentheil, dass es eine Thorheit sei, solchen Dingen nachzuforschen; weil es nämlich, wie hier weiter ausgeführt wird, verkehrt sei, über das Göttliche zu grübeln, ehe man das Menschliche gehörig kenne, weil ferner auch schon die Widersprüche der Physiker unter einander beweisen, dass die Gegenstände ihrer Untersuchungen das menschliche Erkenntnissvermögen übersteigen, weil endlich diese Untersuchungen ohne allen praktischen Nutzen seien. Aehnlich sehen wir den Xenophontischen Sokrates (Mem. 4, 7) auch die Geometrie und Astronomie auf das Maass des unmittelbaren praktischen Gebrauchs, die Wissenschaft der Feldmesser und Steuermänner zurückführen. Neuere jedoch [1]) haben die Treue dieser Darstellung bezweifelt. Möge auch Sokrates, hat man gesagt, diese oder ähnliche Aussprüche gethan haben, so können sie doch keineswegs

1) Schleiermacher WW. III, 2, 305—307. Gesch. d. Phil. S. 83. Brandis Rhein. Mus. I, 2, 130. Gr.-röm. Phil. II, a, 54 ff. Ritter Gesch. d. Philos. II, 48 ff. 64 ff. Süvern über die Wolken des Aristophanes S. 11.

so verstanden werden, als ob er die spekulative Naturforschung überhaupt aufheben wollte, da eine solche Behauptung seiner Grundanschauung, der Idee der Einheit alles Wissens, zu auffallend widersprechen, und so, wie sie Xenophon ihn vortragen lässt, zu allzu verkehrten Consequenzen führen würde. Auch Plato [1]) aber bezeuge, dass Sokrates nicht die Physik überhaupt, sondern nur die gewöhnliche Behandlung derselben angegriffen habe, und Xenophon selbst [2]) könne nicht verbergen, dass er auch der Natur im Ganzen seine Aufmerksamkeit zulenkte, um mittelst teleologischer Naturbetrachtung die Idee ihrer vernünftigen Gesetzmässigkeit zu gewinnen. Habe daher auch Sokrates ohne Zweifel kein besonderes Talent zur Physik gehabt, und sich nicht ausführlicher mit ihr abgegeben, so müsse doch wenigstens der Keim für eine neue Gestalt dieser Wissenschaft bei ihm gesucht werden, der näher in dem „Gedanken von einem allgemeinen Verbreitetsein der Intelligenz im Ganzen der Natur“, in der Idee „einer absoluten Harmonie der Natur und des Menschen und eines solchen Seins des Menschen in der Natur, wodurch er Mikrokosmus ist“ [3]), liegen soll, und auch das Stehenbleiben bei diesem Keime und die Beschränkung der Naturforschung auf das praktische Bedürfniss solle der eigentlichen Meinung des Philosophen gemäss eine blos vorläufige Maassregel sein, und nur diess besagen, dass man nicht in's Weite gehen solle, ehe in

1) Phädo S. 96, A f. 97, B ff. Rep. VII, 529, A. Phileb. 28, D f. Gess. XII, 966, E f.

2) Mem. I, 4. IV, 3. Wenn sich Brandis Gr.-röm. Phil. a. a. O. auch auf Mem. I, 6, 14 (*τοὺς θησαυροὺς τῶν πάλαι σοφῶν ἀνδρῶν, οὓς ἐκεῖνοι κατέλιπον ἐν βιβλίοις γράψαντες, ἀνελίττων κοινῇ σὺν τοῖς φίλοις διέρχομαι*) beruft, so steht doch nirgends, dass diese *σοφοὶ* gerade die früheren Physiker seien (*σοφοὶ* sind auch Dichter, Historiker u. s. w.), ausdrücklich wird vielmehr gesagt, S. lese sie, um darin zu finden, was ihm und seinen Freunden moralisch nützlich sei.

3) Schleiermacher a. a. O. ähnlich Ritter.

der Tiefe des Selbstbewusstseins der dialektisehe Grund gehörig gelegt sei. Diese ganze Ansicht beruht indessen auf unhaltbaren Voraussetzungen. Für's Erste nämlich sagt nicht blos Xenophon, sondern auch Aristoteles, dass Sokrates keine naturwissenschaftlichen Forschungen getrieben habe [1]), wie diess Schleiermacher und seine Nachfolger recht wohl wissen, um von den Späteren nicht zu reden; welche Consequenz nun, eben den Zeugen, den man sonst als Schiedsrichter zwischen Xenophon und Plato herbeiruft, sobald er sich gegen den Letzteren erklärt, zu perhorresciren! besonders da wir die Beziehung der Platonischen Stellen auf den historischen Sokrates nicht beweisen können, und die einzige derselben, bei der eine solche Beziehung nicht ganz unwahrscheinlich ist, die des Phädo, nur dasselbe ausführt, was auch Xenophon berichtet, dass Sokrates eine teleologische Naturbetrachtung gefordert habe. Hält man sich aber eben hieran, und verlangt, dass diese Teleologie „nicht in dem späteren niederen Sinn", wie sie Xenophon auffasste, verstanden, sondern die philosophische Idee einer Immanenz des Geistes in der Natur darin gefunden werde, so weiss ich nicht, wo wir die historische Berechtigung dazu hernehmen sollen. Beruft man sich endlich auf die Consequenz des Sokratischen Princips, so zeigt eben diese, dass es Sokrates mit seiner Verachtung der spekulativen Physik und seiner populären Teleologie voller Ernst sein musste. Hätte freilich Sokrates die Idee der Zusammengehörigkeit alles Wissens in dieser entwickelten Form mit Bewusstsein an die Spitze seiner Philosophie gestellt, so liesse sich seine Geringschätzung der Physik nicht erklären; war dagegen der Ge-

1) Metaph. I, 6. 987, b, 1: *Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐθέν.* De part. anim. I, 1. 642, a, 28: *ἐπὶ Σωκράτους δὲ τοῦτο μὲν [τὸ ὁρίσασθαι τὴν οὐσίαν] ηὐξήθη, τὸ δὲ ζητεῖν τὰ περὶ φύσεως ἔληξε.* Vgl. Met. XIII, 4. 1078, b, 17. Eth. Eud. I, 1216, b, 2.

danke in ihm erst als persönliche Bestimmtheit, als der Trieb und die Fertigkeit der Begriffsentwicklung, so war es natürlich, dass derselbe auch erst die persönlichen Zustände, die aber vermöge ihrer Beziehung auf die Idee die sittlichen sind, zum Inhalt hatte. Indem hier zwar die Idee des begrifflichen Wissens vorhanden ist, ihre systematische Ausbreitung dagegen noch fehlt, so ist diese Idee erst die Forderung an das Subjekt, sich selbst ihr gemäss zu bestimmen, und damit unmittelbar praktischer Trieb, das philosophische und das sittliche Interesse daher noch Ein und dasselbe und das sittliche Gebiet das einzige, auf welchem das in die objektive Welt noch nicht eingedrungene Denken einen ihm entsprechenden Gegenstand findet [1]). Hat daher Sokrates auch eine eigenthümliche Naturanschauung ausgesprochen, so ist doch auch diese nur die Uebertragung der ethischen Betrachtungsweise als Teleologie auf die Natur, eine an sich selbst unphilosophische, populäre Reflexion, welche für die Sokratische Philosophie nur das negative Moment hat, den Mangel des naturphilosophischen Elements in ihr anzuzeigen.

Aehnlich verhält es sich mit der theologischen Forschung, die in der ältern Philosophie unmittelbar mit der physikalischen verknüpft war. Auch von dieser bezeugt uns

1) Auch hier bietet die neuere Philosophie eine Parallele. Nachdem die Kantische Kritik die ganze ältere Metaphysik zerstört hatte, blieb nur noch das denkende Ich übrig, dieses Denken aber, eines positiven Inhalts beraubt, wurde zur Forderung, das Objekt aus dem Ich hervorzubringen, zum absoluten Sollen des kategorischen Imperativs, an die Stelle der Metaphysik trat die Moral. Aehnlich hatte die Sophistik nach Zerstörung der frühern Philosophie nur noch die subjektive Denkthätigkeit übrig gelassen. Sokrates wies dieser am Begriff ihren wahren Gegenstand an, indem er aber das Princip des begrifflichen Denkens erst als Anforderung an das philosophirende Subjekt hatte, so war ihm das wahre Wissen unmittelbar eine vom Subjekt durch seine Selbstthätigkeit zu realisirende Aufgabe, die theoretische Forderung des Erkennens fiel ihm noch mit der praktischen des philosophischen Lebens zusammen.

Xenophon[1]), dass sich Sokrates nicht mit ihr beschäftigt habe, und damit steht es nicht im Widerspruch, wenn er anderwärts (Mem. IV, 3, 2) sagt, er habe seine Freunde *σώφρονας περὶ θεοὺς* zu machen gesucht; diese Ermahnung zum rechten Verhalten gegen die Götter gehört zur Ethik, nicht zur theologischen Spekulation. Wir finden daher auch, dass alle Aeusserungen des Xenophontischen Sokrates über die Götter durchaus nur einen populären Charakter tragen. Er beschreibt dieselben als Urheber der zweckmässigen Natureinrichtung, als allwissende weise und gütige Wesen, die zwar der sinnlichen Anschauung verborgen sind, aber theils durch die Natur, theils auch durch Orakel und Vorzeichen sich offenbaren, und bei deren Verehrung es nicht auf die Grösse der dargebrachten Gaben, sondern auf Reinheit der Gesinnung und Rechtschaffenheit des Lebens ankommt[2]). Diess Alles sind aber doch erst populär religiöse Anschauungen, dergleichen sich auch ganz ausserhalb des philosophischen Gebiets, bei Dichtern z. B., nicht selten finden. Auch was Mem. IV, 3, 14 gesagt wird, dass die menschliche Seele am Göttlichen theilhabe, ist noch keine philosophische, sondern erst eine religiöse Bestimmung, da über die Art dieses Theilhabens noch nichts Näheres festgesetzt wird, und selbst die merkwürdige Unterscheidung zwischen dem *τὸν ὅλον κόσμον συντάττων* und den übrigen Göttern (ebend. §. 13. vgl. I, 4, 5. 7) erscheint hier nur als unmittelbare Voraussetzung, nicht als Resultat philosophischer Reflexion, wesshalb sich denn auch Sokrates durchaus an die Formen der griechischen Götterverehrung und des griechischen Götterglaubens anschloss[3]). Ganz in derselben Weise

1) Mem. I, 1, 11 ff.

2) S. Mem. IV, 3. I, 4. I, 6, 10. I, 1, 19. IV, 4, 19. I, 3, 2 f. Symp. 4, 46 ff. Platonische Parallelen dazu bei Brandis Gr.-röm. Phil. II, a, 56 ff.

3) S. o. S. 19. 21. Auch hier verkennt Schleiermacher die geschicht-

ist auch der Sokratische Unsterblichkeitsglaube gehalten [1]), dem überdiess Sokrates selbst nicht den Werth eines ganz sichern Wissens beigelegt zu haben scheint [2]); erst bei Plato erhält derselbe philosophische Bedeutung.

Auch in der Ethik jedoch sind es nur wenige philosophische Bestimmungen, die Sokrates mit Sicherheit zugeschrieben werden können, wie diess auch nicht anders sein konnte, da eine systematische Ausbildung der Ethik ohne metaphysische und psychologische Grundlegung unmöglich ist. Was Sokrates hier gethan hat, ist nur das Formelle, das sittliche Handeln überhaupt auf's Wissen zurückzuführen, sobald dagegen die besonderen sittlichen Thätigkeiten und Verhältnisse abgeleitet werden sollen, beruhigt er sich theils bei der Berufung auf die bestehende Sitte, theils tritt eine äusserliche Teleologie an die Stelle der philosophischen Begründung.

Das allgemeine Princip der Sokratischen Ethik spricht der Satz aus, dass alle Tugend im Wissen bestehe [3]). Zur Begründung dieser Ansicht berief sich Sokrates darauf, dass

liche Beschränktheit des Philosophen, wenn er demselben (Gesch. d. Phil. S. 84) schon die »reinste Einsicht von dem Verhältniss des Mythischen zum Spekulativen« zuschreibt, und seine Anschliessung an den Volksglauben aus Accomodation ableitet.

1) Plat. Apol. 40, E ff. Wieweit die Aeusserungen des Xenophontischen Cyrus (Cyrop. VIII, 7, 19 f.) Sokratisch sind, fragt sich; wären sie es aber auch, so sind sie doch ohne philosophischen Gehalt, und auch die Aehnlichkeit derselben mit der Ausführung des Phädo 105, C f. giebt ihnen diesen noch nicht, denn gerade was die letztere zu einer philosophischen macht, die Anknüpfung an die Lehre von den Begriffen, fehlt hier.

2) Es verdient alle Beachtung, dass nicht blos der Sokrates der Platonischen Apologie S. 40, C, die übrigens auch zu einer Accomodation an die Vorstellungsweise des Volks keinen Anlass hatte, sondern auch der Xenophontische Cyrus a. a. O. §. 22. sich über die Unsterblichkeit zweifelhaft äussert. Im Uebrigen vgl. Hermann Plat. I, 684 f.

3) Die Belege aus Xenophon, Plato und Aristoteles s. o. S. 36 f.

keiner etwas Anderes thue, als wovon er glaubt, dass es für ihn gut sei [1]), denn das Wissen sei immer das Stärkste, und könne nicht von der Begierde überwältigt werden [2]), es sei Niemand freiwillig böse [3]); was insbesondere die Tugend der Tapferkeit betrifft, so führte er für seine Ansicht auch das an, dass in allen Fällen der, welcher die wahre Beschaffenheit einer scheinbaren Gefahr und die Mittel, ihr zu begegnen, kennt, mehr Muth habe, als wer dieselben nicht

1) Xenophon Mem. III, 9, 4 f. (s. o. a. a. O.) IV, 6, 6: εἰδότας δὲ ἃ δεῖ ποιεῖν οἴει τινὰς οἴεσθαι δεῖν μὴ ποιεῖν ταῦτα; Οὐκ οἴομαι, ἔφη. Οἶδας δέ τινας ἄλλα ποιοῦντας, ἢ ἃ οἴονται δεῖν; Οὐκ ἔγωγ', ἔφη u. s. w. Vgl. ebd. § 3. 11. Aristoteles M. Mor. I, 39 (s. o.)

2) Plato Protag. 352, C f. ἆρ' οὖν καὶ σοὶ τοιοῦτόν τι περὶ αὐτῆς [τῆς ἐπιστήμης] δοκεῖ, ἢ καλόν τε εἶναι ἡ ἐπιστήμη, καὶ οἷον ἄρχειν τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἐάνπερ γιγνώσκῃ τις τἀγαθὰ καὶ τὰ κακὰ μὴ ἂν κρατηθῆναι ὑπὸ μηδενὸς, ὥστε ἄλλ' ἄττα πράττειν, ἢ ἃ ἂν ἡ ἐπιστήμη κελεύῃ, ἀλλ' ἱκανὴν εἶναι τὴν φρόνησιν βοηθεῖν τῷ ἀνθρώπῳ; das Letztere wird sofort mit Einstimmung des Sokrates bejaht. (Die weitere Begründung kann wohl nur als Platonisch angesehen werden). Arist. Eth. Nik. VII, 3, Anf. ἐπιστάμενον μὲν οὖν οὔ φασί τινες οἷόν τε εἶναι [ἀκρατεύεσθαι]. δεινὸν γάρ, ἐπιστήμης ἐνούσης, ὡς ᾤετο Σωκράτης, ἄλλο τι κρατεῖν. Eth. Eud. VII, 13, Schl. ὀρθῶς τὸ Σωκρατικὸν, ὅτι οὐδὲν ἰσχυρότερον φρονήσεως· ἀλλ' ὅτι ἐπιστήμην ἔφη, οὐκ ὀρθὸν, ἀρετὴ γάρ ἐστι καὶ οὐκ ἐπιστήμη.

3) Arist. M. Mor. I, 9. Σωκράτης ἔφη οὐκ ἐφ' ἡμῖν γενέσθαι τὸ σπουδαίους εἶναι ἢ φαύλους· εἰ γάρ τις, φησὶν, ἐρωτήσειεν ὁντιναοῦν, πότερον ἂν βούλοιτο δίκαιος εἶναι ἢ ἄδικος, οὐθεὶς ἂν ἕλοιτο τὴν ἀδικίαν u. s. w. Unbestimmter und ohne den Sokrates zu nennen, redet die Eth. Nik. III, 7. 1113, b, 14 (vgl. III, 6, Anf. Eth. Eud. II, 7. 1223, b, 3) von der Behauptung ὡς οὐδεὶς ἑκὼν πονηρὸς οὐδ' ἄκων μάκαρ. Mit Recht bemerkt Brandis Gr. röm. Phil. II, a, 39, dass sich diess zunächst auf Argumentationen des Platonischen Sokrates beziehe, dass jedoch auch die oben angeführten Stellen der Memorabilien III, 9, 4. IV, 6 6. 11. und die Plat. Apol. 25, E f. (ἐγὼ δὲ ... τοῦτο τὸ τοσοῦτον κακὸν ἑκὼν ποιῶ, ὡς φῂς σύ; ταῦτα ἐγὼ σοὶ οὐ πείθομαι ὦ Μέλιτε ... εἰ δὲ ἄκων διαφθείρω ... δῆλον ὅτι ἐὰν μάθω παύσομαι ὅ γε ἄκων ποιῶ) dasselbe besagen. Vgl. Dial. de justo Schl. Diog. Laert. II, 31.

kennt [1]). Folgesätze jenes allgemeinen Princips sind die Behauptungen, dass die einzelnen Tugenden nicht von einander verschieden [2]), und ebenso die Tugend der verschiedenen Stände und Geschlechter eine und dieselbe [3]), und die Anlage zur Tugend in Allen die gleiche sei [4]), denn die Anlage zum Wissen ist für Alle wesentlich gleich; dass nur die Wissenden die wahre Tugend besitzen, mithin auch nur sie zur Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten geschickt, dass sie als solche schlechthin berechtigt seien, zu herrschen [5]); dass die Unwissenheit über das, was recht ist, der grösste Fehler, und wissentlich Unrecht zu thun besser sei, als unwissend [6]), weil nämlich im letztern Fall mit dem

1) Xen. Mem. III, 9, 2. Symp. 2, 12. wo Sokrates aus Anlass einer Tänzerin, die über Degenspitzen radschlägt, bemerkt: *οὔτοι τούς γε θεωμένους τάδε ἀντιλέξειν ἔτι οἴομαι, ὡς οὐχὶ καὶ ἡ ἀνδρεία διδακτόν.* Arist. Eth. Nik. III, 1. 1116, b, 3: *δοκεῖ δὲ καὶ ἡ ἐμπειρία ἡ περὶ ἕκαστα ἀνδρεία τις εἶναι· ὅθεν καὶ ὁ Σωκράτης ᾠήθη ἐπιστήμην εἶναι τὴν ἀνδρείαν.* Vgl. Eth. Eud. III, 1. 1229, a, 14.

2) Mem. III, 9, 4. S. o. S. 36, 1.

3) Arist. Polit. I, 13. 1216, a, 20 ff. *ὥστε φανερὸν, ὅτι ἐστὶν ἠθικὴ ἀρετὴ τῶν εἰρημένων πάντων, καὶ οὐχ ἡ αὐτὴ σωφροσύνη γυναικὸς καὶ ἀνδρὸς, οὐδ' ἀνδρία καὶ δικαιοσύνη, καθάπερ ᾤετο Σωκράτης ... πολὺ γὰρ ἄμεινον λέγουσιν οἱ ἐξαριθμοῦντες τὰς ἀρετάς.* Vgl. Plato Meno S. 71, D ff. und die Lehre von der Einheit aller Tugenden bei den Cynikern und Megarikern.

4) Xen. Symp. 2, 9: *Καὶ ὁ Σωκράτης εἶπεν· ἐν πολλοῖς μὲν, ὦ ἄνδρες, καὶ ἄλλοις δῆλον, καὶ ἐν οἷς δ' ἡ παῖς ποιεῖ, ὅτι ἡ γυναικεία φύσις οὐδὲν χείρων τῆς τοῦ ἀνδρὸς οὖσα τυγχάνει, ῥώμης δὲ καὶ ἰσχύος δεῖται.* Vgl. Plato Rep. V, 452, E ff.

5) Mem. III, 9, 10: *Βασιλεῖς δὲ καὶ ἄρχοντας οὐ τοὺς τὰ σκῆπτρα ἔχοντας ἔφη εἶναι, οὐδὲ τοὺς ὑπὸ τῶν τυχόντων αἱρεθέντας, οὐδὲ τοὺς κλήρῳ λαχόντας, οὐδὲ τοὺς βιασαμένους, οὐδὲ τοὺς ἐξαπατήσαντας, ἀλλὰ τοὺς ἐπισταμένους ἄρχειν,* was sofort mit dem bekannten Beispiele der Steuermänner, Aerzte u. s. w. bewiesen wird. Dasselbe Mem. I, 2, 9. vgl. auch I, 2, 44 f. Dieselben Grundsätze wiederholt Plato, z. B. Polit. 297, E ff., wo gleichfalls das Beispiel des Steuermanns und Arztes zum Schema dient.

6) Mem. IV, 2, 19 f. *Τῶν δὲ δὴ τοὺς φίλους ἐξαπατώντων ἐπὶ βλάβῃ πότερος ἀδικώτερός ἐστιν, ὁ ἑκὼν, ἢ ὁ ἄκων;* was im

wahren Wissen die Sittlichkeit überhaupt fehlt, im erstern, wenn er überhaupt möglich wäre, dieselbe nur vorübergehend verletzt würde. Nur eine praktische Anwendung jener Lehre ist aber auch die Sokratische Forderung der moralischen Selbsterkenntniss [1]). Diese ist nämlich dem Sokrates nicht blos ein Hülfsmittel der Sittlichkeit, sondern unmittelbar die gesammte sittliche Bildung selbst; da alle Tugend ein Wissen und nichts stärker sein soll, als die Einsicht, so ist unmittelbar mit der Erkenntniss der sittlichen Mängel auch der Trieb gesetzt, sie aufzuheben [2]); wer daher sich selbst recht kennt, der arbeitet ebendamit nothwendig so, wie er soll, an seiner sittlichen Vervollkommnung.

Diess ist indessen erst eine formelle Bestimmung; alle Tugend soll ein Wissen sein, aber was ist der Inhalt dieses Wissens? Auf diese Frage antwortet Sokrates zunächst im Allgemeinen: das Gute; tugendhaft, gerecht, tapfer u. s. f. ist, (s. o.) wer weiss, was gut, recht, bei Gefahren zu thun ist u. s. w. Auch diese Bestimmung jedoch ist ebenso allgemein und blos formell, wie die vorige; das Wissen, welches tugendhaft macht, ist das Wissen des Guten, aber was ist das Gute? Das Gute ist eben nur das allgemeine Wesen, oder der Begriff, als praktischer Zweck, das Thun des Guten nur das dem Begriff der Sache entsprechende Handeln, also das Wissen selbst in seiner praktischen Anwendung, das Wesen des sittlichen Wissens daher durch die allgemeine Bestimmung, dass es das Wissen des Guten, Rechten u. s. f. sei,

Folgenden so entschieden wird: *Τὰ δίκαια πότερον ὁ ἑκὼν ψευδόμενος καὶ ἐξαπατῶν οἶδεν, ἢ ὁ ἄκων; Δῆλον ὅτι ὁ ἑκών. Δικαιότερον δὲ [φῂς εἶναι] τὸν ἐπιστάμενον τὰ δίκαια τοῦ μὴ ἐπισταμένου; Φαίνομαι.* Vgl. Plato Rep. II, 382. III, 389, A. f. IV, 459 C f. VII, 535 E. Hipp. min. 371, E ff. und dazu meine Platon. Studien S. 152.

1) S. über diese oben S. 41.

2) Ein Zusammenhang, der auch Mem. IV, 2, 26 f., trotz der unphilosophischen Form, deutlich genug hervortritt.

nicht erklärt. Ueber diese allgemeine Bestimmung ist aber Sokrates in seinem Philosophiren nicht hinausgekommen; wie seine theoretische Philosophie bei der allgemeinen Forderung des begrifflichen Wissens, so bleibt die praktische bei der ebenso unbestimmten Forderung des begriffsmässigen Handelns stehen. Aus diesem allgemeinen Princip lässt sich aber noch keine bestimmte sittliche Thätigkeit ableiten; soll es daher doch zu einer solchen kommen, so bleibt nur übrig, die Grundsätze dafür entweder aus der bestehenden Sitte ohne weitere Prüfung aufzunehmen, oder sofern sie doch, dem Princip des Wissens gemäss, deducirt werden sollen, sie auf die besonderen Zwecke und Interessen der handelnden Subjekte, also auf äusserliche, eudämonistische Reflexionen zu gründen. Beide Auswege hat Sokrates auch eingeschlagen. Auf der einen Seite erklärt er den Begriff des Gerechten durch den des Gesetzlichen, und die den Gesetzen entsprechende Verehrung der Götter für den besten Gottesdienst, und will er selbst sich sogar dem ungerechten Urtheil nicht entziehen, um die Gesetze nicht zu verletzen [1]); auf der andern Seite — und diess ist vermöge der allgemeinen Richtung auf's sittliche Wissen bei ihm das Gewöhnliche — bedient er sich für seine ethischen Sätze einer eudämonistischen Begründung, die sich, für sich genommen, von der sophistischen Moralphilosophie nur im Resultat, nicht im Princip unterscheidet [2]). Erklärt doch Sokrates selbst ausdrücklich, wenn man ihn nach einem Guten frage, das nicht für einen bestimmten Zweck gut sei, so wisse er weder ein solches, noch begehre er es zu wissen, Alles sei gut und schön für das, zu dem es sich gut verhalte [3]), d. h. es gebe kein absolut, son-

1) S. o. S. 21.

2) Wie diess schon Dissen in der oben (S. 14, 2) angeführten Abhandlung gründlich gezeigt hat. Vgl. auch Wiggers, Sokrates, S. 187 f.

3) Mem. III, 8. 3. 7.

dern nur ein relativ Gutes; sagt er doch auf's Bestimmteste, das Gute sei nichts Anderes, als das Nützliche, das Schöne nichts Anderes als das Brauchbare, Alles daher für dasjenige gut und schön, dem es nützlich und brauchbar sei [1]; sehen wir ihn doch in den Xenophontischen Gesprächen fast ausnahmslos die sittlichen Vorschriften selbst auf das Motiv des Nutzens gründen, die Ermahnung zur Enthaltsamkeit darauf, dass der Enthaltsame angenehmer lebe, als der Unenthaltsame [2], die Ermahnung zur Abhärtung darauf, dass der Abgehärtete gesünder und fähiger sei, Gefahren abzuwehren, und sich Ruhm und Ehre zu erwerben [3], die Ermahnung zur Bescheidenheit darauf, dass die Prahlerei in Schaden und Schande führe [4], die Aufforderung zur Bruderliebe auf die Erwägung, dass es thöricht sei, zum Schaden zu gebrauchen, was uns zum Nutzen gegeben sei [5], die Lobpreisung der Freundschaft auf die Aufzählung der Vortheile, die ein treuer Freund gewährt [6], die Verbindlichkeit zur Theilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten auf die Ueberzeugung, dass das Wohlbefinden des Ganzen auch allen Einzelnen zu Gute komme [7], die Verpflichtung zur Gerechtigkeit auf die Betrachtung ihres Nutzens [8], die Werthschätzung der Tugend überhaupt auf die Vortheile, die sie von Seiten der Götter und Menschen verschafft [9], und auch in der reinsten Gestalt dieses Eudämonismus doch nur auf den G e n u s s des moralischen Selbstbewusstseins [10]. Und kein Grund dagegen ist

1) Mem. IV, 6, 8 f. vgl. Xen. Symp. 5, 3 ff.
2) Mem. I, 5. 6. II, 1, 1 ff. vgl. IV, 5, 9.
3) Ebd. III, 12, 4. II, 1, 18.
4) Ebd. I, 7.
5) Ebd. II, 3, 19.
6) Ebd. II, 4, 5 f. II, 6, 21 ff.
7) Ebd. III, 7, 9. II, 1, 14.
8) Ebd. IV, 4, 16 ff. III, 9, 11 ff.
9) Ebd. II, 1, 27 ff.
10) Ebd. I, 6, 9. IV, 8, 6.

es, dass der Platonische Sokrates an mehr als Einer Stelle [1]) den selbständigen und absoluten Werth der Sittlichkeit geltend macht, denn dass diess auch der geschichtliche in derselben Weise gethan habe, lässt sich daraus um so weniger abnehmen, da ja Plato selbst in dem am Meisten Sokratischen von seinen Dialogen [2]) seinem Meister eine durchaus auf die Identität des Guten mit dem Angenehmen gegründete Beweisführung in den Mund legt. Verweist man uns aber [3]) auf die sonstigen Erklärungen des Sokrates, auf seine Aeusserungen über den Werth und die Kraft des sittlichen Wissens und den Unterschied der *εὐπραξία* und *εὐτυχία* [4]), und auf den Widerspruch solcher Erklärungen gegen die von uns vorausgesetzte eudämonistische Begründung der Sokratischen Moral, so können wir diesen Widerspruch zwar vollkommen zugeben, um so mehr aber müssen wir uns dagegen verwahren, dass aus demselben gegen die Treue der Xenophontischen Darstellung etwas geschlossen, und unzweifelhafte Erklärungen, wie die aus Mem. III, 8, 3. 7 angeführten, mit Brandis für solche Bruchstücke von Gesprächen angesehen werden, deren letztes Ziel das gerade entgegengesetzte, der Beweis von der wesentlichen Verschiedenheit des Guten und Nützlichen gewesen sein soll. Durch diese Behauptung wird nicht allein die Glaubwürdigkeit der Xenophontischen Darstellung in einer Weise verdächtigt, die sie als Geschichts-

1) Z. B. Rep. X, 612, A f. Gorg. 495, E f.

2) Protag. 353, C ff. vgl. 333, D.

3) Mit Brandis Gr. röm. Phil. II, a. 40 f. Rhein. Mus. I, b, 138 ff. Vgl. Dissen a. a. O. S. 88 (28). Ritter, Gesch. d. Phil. II, 70 ff.

4) Mem. III, 9, 14. Mit Unrecht fügt Brandis dieser Aeusserung auch Mem. IV, 2, 34 bei, denn wenn hier auch Schönheit, Stärke, Reichthum, Ruhm, und vorher (§. 33) auch die Weisheit selbst für *ἀμφίλογα ἀγαθὰ* erklärt werden, so wird doch dieses selbst nur damit begründet, dass daraus *πολλὰ καὶ χαλεπὰ συμβαίνει τοῖς ἀνθρώποις*. Diese Stelle würde also vielmehr gegen Brandis beweisen.

quelle fast unbrauchbar machte, und ein nicht etwa nur durch einzelne Aeusserungen, sondern durch die ganze Darstellung der Schrift von Anfang bis zu Ende sich hindurchziehender Zug ohne alle bestimmten geschichtlichen Zeugnisse des Gegentheils für falsch erklärt, sondern es wird auch die Eigenthümlichkeit des Sokratischen Philosophirens und die nothwendige Grenze seiner consequenten Entwicklung verkannt. Dass das Wissen des Guten allein die wahre Tugend, und die Tugend das Höchste, und dass doch dieses Wissen und Handeln selbst wieder durch die empirischen Folgen der Handlungen bestimmt sein soll, diess widerspricht sich allerdings, aber dieser Widerspruch war eine unvermeidliche Folge der abstrakten und blos formellen Fassung der Tugend als ἐπιστήμη: indem so nur das Wissen überhaupt zum Princip der Sittlichkeit gemacht, über den Inhalt dieses Wissens dagegen nichts Näheres, oder nur das ebenso Formelle, dass es Wissen des Guten sein müsse, bestimmt ist, so ist es unmöglich, die bestimmte sittliche Thätigkeit aus jenem allgemeinen Princip abzuleiten, sie kann daher nur mittelst der Reflexion auf den empirischen Charakter und die empirischen Folgen des Handelns construirt werden. So rein daher auch das allgemeine Princip der Sokratischen Ethik ist, so wenig weiss dieselbe in ihrer weitern Entwicklung einen diesem Princip widersprechenden eudämonistischen Anstrich zu vermeiden; wie aber dieser Mangel selbst aus der abstrakten und unentwickelten Fassung jenes Princips zu erklären ist, so erklärt er seinerseits die Thatsache, dass unter den aus der Sokratischen Philosophie hervorgegangenen Schulen, welche das eine oder das andere von den in jener vereinigten Momenten einseitig zum Princip erhoben, neben der cynischen Moral und der megarischen Dialektik auch die cyrenaische Lustlehre eine Stelle fand [1]), und so erscheint auch

1) Ein Punkt, auf den Hermann Gesch. u. Syst. d. Plat. I, 257 mit

nach dieser Seite hin die Xenophontische Darstellung vollkommen gerechtfertigt.

Sehen wir nun von hier aus auf die am Anfang des vorigen Paragraphen aufgeworfene Frage zurück: bei welchem von unsern Berichterstattern wir eine historisch treue Darstellung des Sokrates und seiner Philosophie finden, so liegt zunächst so viel am Tage, dass uns die Persönlichkeit des Socrates von Plato und Xenophon im Wesentlichen gleich geschildert wird, und wenn diese Schilderungen in einzelnen Zügen sich gegenseitig ergänzen, so widersprechen sie sich doch auf keinem Punkte, und der Ueberschuss der einen über die andere lässt sich in das von beiden anerkannte Gesammtbild mit Leichtigkeit einfügen. Aber auch die Sokratische Philosophie wird von Plato und Aristo-

Recht aufmerksam macht. Wenn derselbe (Ebd. S. 354 f. über Ritters Darstellung der sokrat. Systeme S. 21 f.) in dem Nützlichkeitsprincip, oder wie er es lieber ausdrücken will, dem Vorherrschen der Relativität bei Sokrates nicht blos eine, auch von ihm zugestandene, Schwäche seines Philosophirens, sondern zugleich einen Zug Sokratischer Bescheidenheit findet, so weiss ich nicht, auf welche geschichtliche Gründe sich diese Ansicht stützen soll, und wenn er damit weiter die allgemeinere Lehre von der Relativität aller accidentellen Bestimmungen und der blos äusserlichen und unwesentlichen Bedeutung aller Begriffsverknüpfung in Verbindung bringt, die seiner Ansicht nach den Grundunterschied der Sokratischen Dialektik von der sophistischen und die Grundlage der Sokratischen Sätze über die Wahrheit der allgemeinen Begriffe bilden soll, so gestehe ich diese Lehre, in dieser ihrer Allgemeinheit, weder Mem. III, 8, 4—7. 10, 12. IV, 6, 9. 2, 13 ff. noch im Platonischen grössern Hippias S. 288 ff. — ohnedem einer sehr trüben Quelle — finden zu können. Was hier ausgeführt wird, ist nur, dass das Gute und Schöne nur vermöge seiner Brauchbarkeit für gewisse Zwecke gut und schön sei, nicht, dass überhaupt alle Anwendung des Prädikats auf ein Subjekt nur relative Geltung habe. Noch weniger verstehe ich, wie diese Lehre den Unterschied der Sokratischen Philosophie von der Sophistik begründen sollte, da ja gerade diess der Grundcharakter der Sophistik ist, allen wissenschaftlichen und sittlichen Grundsätzen blos relative Geltung zuzuerkennen.

teles in der Hauptsache nicht anders dargestellt, als von Xenophon, sobald wir von dem Ersten derselben nur das unzweifelhaft Sokratische und nicht auch solche Aeusserungen in Betracht ziehen, die nur Eigenes oder eigenthümlich umgebildetes Sokratisches enthalten, und ebenso bei dem Letztern die philosophische Bedeutung Sokratischer Sätze von der allerdings oft unphilosophischen Form unterscheiden. Die Ueberzeugung, dass das wahre Wissen das Höchste, dieses Wissen aber nur in der Erkenntniss des Begriffs zu finden sei, die charakteristischen Eigenthümlichkeiten der Methode, durch die Sokrates dasselbe hervorzubringen versucht hat, die Zurückführung der Tugend auf's Wissen, nebst den Folgesätzen dieser Lehre — diese Grundzüge des Sokratischen Philosophirens hat auch Xenophon aufbewahrt, mag er auch den philosophischen Gehalt mancher Sätze nicht vollständig erkannt, und sie desswegen weniger, als sie es verdienten, hervorgestellt haben, und andererseits dann und wann statt des philosophischen den populären Ausdruck setzen, statt des genaueren Satzes z. B., dass alle Tugend Wissen sei, den minder genauen: alle Tugend sei Weisheit. Treten andererseits die Mängel der Sokratischen Philosophie, das Populäre und Prosaische ihrer äussern Form, der Mangel an einer systematischen Entwicklung, die eudämonistische Begründung der Sokratischen Moral bei Xenophon stärker hervor als bei Plato und Aristoteles, so kann diess bei der Kürze, mit welcher der Eine von diesen, nur die philosophischen Grundbestimmungen berücksichtigend, von Sokrates redet, und bei der Freiheit, mit welcher der Andere das Sokratische Element nach Form und Inhalt fortbildet, nicht auffallen, wogegen umgekehrt auch hier die Xenophontische Darstellung theils durch einzelne Zugeständnisse Plato's 1), theils durch ihre innere

1) S. o. S. 24. 46 f.

Wahrheit und Uebereinstimmung mit dem Bilde, das wir uns von dem ersten Auftreten des neuen durch Sokrates entdeckten Princips machen müssen, bestätigt wird. Was wir daher den Tadlern Xenophons zugestehen können, ist nur dieses, dass dieser Mann allerdings die philosophische Bedeutung seines Lehrers weit nicht verstanden hat, und darum auch in seiner Darstellung zurücktreten lässt, und dass uns insofern Plato und Aristoteles als Ergänzung seiner Berichte willkommen sein müssen; nicht zugeben können wir aber, dass er uns über wesentliche Punkte positiv Falsches berichtet habe, und dass es nicht möglich sein sollte, auch aus seiner Darstellung die wahre Gestalt und Bedeutung der Sokratischen Lehre herauszufinden.

Mag aber auch diese Ansicht von der Sokratischen Philosophie mit den unmittelbaren Zeugnissen über dieselbe vereinbar sein, widerspricht sie nicht der ganzen geschichtlichen Bedeutung dieser Erscheinung? Hätte sich Sokrates, meint Schleiermacher [1]), nur mit Reden von dem Gehalt und aus der Sphäre beschäftigt, über welche die Xenophontischen Denkwürdigkeiten nicht hinausgehen, wenn auch mit schöneren und blendenderen, so begreife man nicht, wie er in so vielen Jahren nicht den Markt und die Werkstätten, die Spatziergänge und die Gymnasien entvölkerte durch die Furcht seiner Gegenwart, wie er einen Alcibiades und Kritias, einen Plato und Euklid so lange Zeit befriedigen, wie er in den Platonischen Gesprächen diese Rolle spielen, wie er überhaupt der Urheber und das Vorbild der attischen Philosophie werden konnte. Gerade Plato jedoch lässt den Alcibiades, wo er das unter der Silenengestalt der Sokratischen Reden enthaltene Göttliche enthüllen will, nichts Anderes nennen, als jene moralischen Reflexionen, die den Inhalt der Sokratischen Gespräche bei Xenophon

1) WW. III, 2, 295. vgl. 287 ff.

ausmachen, und ihn an eben diese Reden jene bewunderungswürdige Schilderung des Eindrucks anknüpfen, den Sokrates auf ihn gemacht hatte, eine Schilderung, welche uns die durch Sokrates hervorgebrachte Verwirrung und Umkehrung des griechischen Bewusstseins lebhafter, als irgend etwas Anderes zur Anschauung bringt [1]), und wenn er anderwärts den Reiz des Sokratischen Philosophirens in dem dialektischen Interesse sucht, so bezieht sich doch auch dieses nur auf das bei Xenophon gleichfalls nicht Fehlende, dass Sokrates die Leute ihrer Unwissenheit überführt [2]). Dieser Erfolg der Sokratischen Reden, wenn sie auch nur von der Art waren, wie Xenophon berichtet, darf uns nicht wundern. Die Untersuchungen des Xenophontischen Sokrates mögen uns freilich oft trivial und langweilig erschei-

1) Symp. 215, E ff.: ὅταν γὰρ ἀκούω [Σωκράτους] πολύ μοι μᾶλλον ἢ τῶν κορυβαντιώντων ἥ τε καρδία πηδᾷ καὶ δάκρυα ἐκχεῖται ὑπὸ τῶν λόγων τῶν τούτου. — ὑπὸ τούτου τοῦ Μαρσύα πολλάκις δὴ οὕτω διετέθην, ὥστε μοι δόξαι μὴ βιοτὸν εἶναι ἔχοντι ὡς ἔχω ... ἀναγκάζει γάρ με ὁμολογεῖν ὅτι πολλοῦ ἐνδεὴς ὢν αὐτὸς ἔτι ἐμαυτοῦ μὲν ἀμελῶ τὰ δ' Ἀθηναίων πράττω (vgl. Xen. Mem. IV, 2. III, 6.) πέπονθα δὲ πρὸς τοῦτον μόνον ἀνθρώπων, ὃ οὐκ ἄν τις οἴοιτο ἐν ἐμοὶ ἐνεῖναι, τὸ αἰσχύνεσθαι ὁντινοῦν δραπετεύω οὖν αὐτὸν καὶ φεύγω, καὶ ὅταν ἴδω αἰσχύνομαι τὰ ὡμολογημένα· καὶ πολλάκις μὲν ἡδέως ἂν ἴδοιμι αὐτὸν μὴ ὄντα ἐν ἀνθρώποις· εἰ δ' αὖ τοῦτο γένοιτο, εὖ οἶδα ὅτι πολὺ μεῖζον ἂν ἀχθοίμην, ὥστε οὐκ ἔχω, ὅ τι χρήσομαι τούτῳ τῷ ἀνθρώπῳ. S. 221, D ff. καὶ οἱ λόγοι αὐτοῦ ὁμοιότατοί εἰσι τοῖς Σιληνοῖς τοῖς διοιγομένοις διοιγομένους δὲ ἰδὼν αὖ τις καὶ ἐντὸς αὐτῶν γιγνόμενος πρῶτον μὲν νοῦν ἔχοντας ἔνδον μόνους εὑρήσει τῶν λόγων, ἔπειτα θειοτάτους καὶ πλεῖστ' ἀγάλματ' ἀρετῆς ἐν αὐτοῖς ἔχοντας, καὶ ἐπὶ πλεῖστον τείνοντας μᾶλλον δὲ ἐπὶ πᾶν ὅσον προσήκει σκοπεῖν τῷ μέλλοντι καλῷ κἀγαθῷ ἔσεσθαι.

2) Apol. 23, C: πρὸς δὲ τούτοις οἱ νέοι μοι ἐπακολουθοῦντες οἷς μάλιστα σχολή ἐστιν οἱ τῶν πλουσιωτάτων αὐτόματοι χαίρουσιν ἀκούοντες ἐξεταζομένων τῶν ἀνθρώπων, καὶ αὐτοὶ πολλάκις ἐμὲ μιμοῦνται εἶτα ἐπιχειροῦσιν ἄλλους ἐξετάζειν u. s. w. Ein Beispiel einer solchen Prüfung ist die Unterredung des Alcibiades mit Pericles Mem. I, 2, 40 ff.

nen, und wenn wir nur auf das Resultat für den besondern Fall sehen, mögen sie es auch nicht selten sein; dass z. B. der Waffenschmidt den Panzer dem Körper des Tragenden anpassen müsse (Mem. III, 10, 9 ff.), dass die Körperpflege vielfache Vortheile gewähre (ebd. III, 12, 4), dass man sich durch Wohlthaten und Aufmerksamkeit Freunde erwerbe (II, 10. 6, 9 ff.), diese und ähnliche Sätze, die Sokrates oft breit genug ausführt, enthalten allerdings weder für uns etwas Neues, noch können sie ein solches für die Zeitgenossen des Philosophen enthalten haben. Das Neue und Bedeutende solcher Ausführungen liegt aber auch nicht in ihrem Inhalt, sondern in ihrer Methode, darin, dass jetzt erst mittelst des Denkens ausgemacht werden sollte, was vorher nur unmittelbare und ununtersuchte Voraussetzung und bewusstlose Fertigkeit gewesen war, und wenn Sokrates von diesem Princip nicht selten eine kleinliche und pedantische Anwendung gemacht hat, so mochte auch diese seinen Zeitgenossen nicht so abstossend erscheinen, als vielleicht uns, die wir die Kunst des selbstbewussten Denkens und die Befreiung von der Auktorität des blinden Herkommens nicht erst, wie jene, von ihm zu lernen brauchen [1]. Oder hatten nicht die Untersuchungen der Sophisten zu einem guten Theile noch weit weniger positiven Inhalt, und haben nicht auch sie trotz der leeren Spitzfindigkeiten, in denen sie sich so oft herumtreiben, eine elektrische Wirkung auf ihre Zeit hervorgebracht, einzig und allein desswegen, weil auch in dieser verkehrten Anwendung dem griechischen Geiste eine ihm noch neue Macht des Selbstbewusstseins und der Abstraktion vom Objekt zur Anschauung kam? Hätte daher Sokrates auch nur jene unbedeutenderen Gegenstände besprochen, mit denen sich manche seiner Unterhaltungen allein beschäftigen, so würde uns, zwar noch

1) Vgl. hierüber auch Hegel, Gesch. d. Phil. II, 59.

nicht seine philosophische Bedeutung, aber doch seine unmittelbare Wirkung auf seine Zeit theilweise erklärlich sein. Aber diese Nebendinge nehmen ja auch in den Xenophontischen Gesprächen nur eine untergeordnete Stelle ein; als die Hauptsache dagegen erscheinen auch hier die philosophischen Sätze von der Nothwendigkeit des begrifflichen Wissens und dem Aufgehen der Sittlichkeit im Wissen, die Forderung der moralischen und intellektuellen Selbsterkenntniss, die Dialektik, durch welche das Bewusstsein aus der Objektivität in sich selbst zurückgetrieben, und die Vorstellung zum Begriff übergeführt wird. Können wir uns wundern, wenn diese Momente jenen tiefen Eindruck auf die Zeitgenossen des Sokrates und jene Umkehr im Denken des griechischen Volks hervorbrachten, die sie dem Zeugniss der Geschichte zufolge hervorgebracht haben, und auch aus dem scheinbar Trivialen und Unbedeutenden der Sokratischen Reden, das die Berichterstatter einstimmig anerkennen, dem tiefer Blickenden die mehr oder weniger entwickelte Ahnung einer neuentdeckten Welt entgegentrat? Plato und Aristoteles war es aufbehalten, diese neue Welt zu erobern, aber Sokrates war der Erste, der sie gefunden und den Weg zu ihr gezeigt hat; indem er es zuerst erkannte, dass alles wahre Wissen vom Begriff der Sache ausgehen müsse, und dass nicht das natürliche Objekt, sondern der Geist — mag er diesen auch zunächst nur als den sittlichen Geist gefasst haben — das wahre Objekt der Philosophie sei, so hat er ebendamit die Priorität des Denkens vor dem Sein, die Erhabenheit des Geistes über die Natur zum Bewusstsein gebracht, und der Philosophie an der Welt der objektiven Begriffe das Feld gezeigt, auf dem sie sich fortan zu bewegen hatte.

Eben diess ist es auch, worin ebenso der Unterschied des Sokrates von den Sophisten, wie seine Verwandtschaft mit ihnen, und der letzte Entscheidungsgrund für die Schlich-

tung des Streits über das Verhältniss des Sokratischen Standpunkts zur Sophistik zu suchen ist. Die Behauptung, dass Sokrates mit den Sophisten den Standpunkt der Subjektivität theile, hat ohne Zweifel stärkeren Widerspruch hervorgerufen, als sie verdiente. Denn wenn doch auch von den Urhebern dieser Ansicht nicht geläugnet wird, dass die Sokratische Subjektivität eine wesentlich andere war, als die sophistische, jene die ideale, diese die empirische [1]), andererseits bei keiner Ansicht geläugnet werden kann, dass die Sophisten zuerst die Philosophie von der objektiven Forschung zur Ethik und Dialektik zurückgelenkt, im Leben und Denken des Subjekts den letzten Zweck und im Menschen das Maass aller Dinge erkannt haben, dass sie mithin zuerst das Denken auf den Boden der Subjektivität versetzt haben, so reducirt sich am Ende der ganze Gegensatz auf die Frage: sollen wir sagen, Sokrates und die Sophisten haben sich in der gemeinsamen Subjektivität ihres Standpunkts geglichen, aber durch die nähere Bestimmung dieser Subjektivität unterschieden, oder: sie haben sich durch den Gehalt ihres Princips unterschieden, aber in der Subjektivität desselben geglichen? d. h. wenn sowohl die Verwandtschaft, als der Unterschied beider Erscheinungen anerkannt werden muss, welches von diesen beiden Momenten haben wir als das wesentlichere und als das beherrschende des andern anzusehen? Was nun hierüber zu sagen wäre, ist bereits in unserer früheren Ausführung, 1. Th. S. 33 f. 247 ff., enthalten. Die Sophistik bildet erst die negative Auflösung der früheren Philosophie und die indirekte Vorbereitung einer neuen Periode; insofern kann auch als das sie ursprünglich beherrschende Interesse nur das Interesse einer negativen Aufklärung betrachtet werden, die bisher geltenden Vorstellungen und Grundsätze

1) S. o. S. 43 f.

zu zerstören und nur indirekt und unbewusst liegt darin das positive Interesse, die Unendlichkeit des Selbstbewusstseins zur Anerkennung zu bringen. Bei Sokrates umgekehrt, dem schöpferischen Urheber einer neuen Epoche, ist dieses Positive das Erste und der eigentliche Quellpunkt seines Philosophirens, und nur um dieses Positive durchzusetzen wendet er sich skeptisch gegen die geltende Vorstellung und Sitte. Wenn jene den Menschen als das Maass aller Dinge preisen, so thun sie es nur desswegen, weil sie an einer objektiven Wahrheit verzweifeln, wenn dieser das, was seinen Zeitgenossen für objektive Wahrheit gegolten hatte, auflöst, so thut er es nur, weil er in der denkenden Subjektivität das Maass aller Dinge entdeckt hat. Ist daher auch die Zurückziehung aus der unmittelbaren Objektivität des natürlichen Daseins und der sittlichen Auktorität, die Reflexion der Subjektivität in sich beiden gemein, so hat doch dieses Gemeinsame eine verschiedene Bedeutung: in der Sophistik bildet den innern Grund desselben die Auflehnung der Subjektivität gegen alle objektive Norm, in der Sokratischen Philosophie die Ueberzeugung, diese Norm in sich selbst zu finden; jene löst die objektive Wahrheit in die Subjektivität auf, diese führt die Subjektivität zur objektiven Wahrheit als einer ideellen zurück; was dort Resultat ist, ist hier Voraussetzung, was dort der einzige Inhalt, hier blosse Form, was dort letzter Zweck, hier Mittel zu einem höheren Zwecke: die subjektive Dialektik und das Nichtwissen, womit die Sophistik endigt, ist das, wovon Sokrates ausgeht; die Sophistik ist daher erst das Ende der Naturphilosophie, Sokrates der Anfang der Idealphilosophie [1]).

1) Diess giebt im Grunde auch Hermann zu, wenn er sagt (Plat. I, 232): wir müssen »Sokrates Bedeutung in der Geschichte der Philosophie bei weitem mehr aus seinem persönlichen Gegensatze gegen die Sophistik, als aus seiner allgemeinen Verwandt-

§. 16.

Das Schicksal des Sokrates.

Wie die Geschichtschreibung der früheren Zeit die philosophische Bedeutung des Sokrates nur oberflächlich und unvollständig zu würdigen verstand, so wusste sie auch den Konflikt, in den er mit dem Geist seines Volkes gerieth, nur aus den zufälligen Triebfedern der Leidenschaft abzuleiten. War Sokrates nur dieser unphilosophische Moralist, dieses reine Tugendideal, zu dem ihn eine von tieferer Geschichtsbetrachtung verlassene Zeit gemacht hatte, so blieb es freilich unbegreiflich, dass sich irgend welche wesentliche und berechtigte Interessen so sehr durch ihn verletzt gefunden haben sollten, um ihm in gutem Glauben an seine Gefährlichkeit entgegenzutreten; wenn er daher doch angeklagt und verurtheilt worden ist, so konnte diess nur in den schlechtesten Motiven des persönlichen Hasses seinen Grund haben. Diesen glaubte man nun bei Niemand mehr voraussetzen zu dürfen, als bei denen, deren Treiben sich Sokrates so kräftig in den Weg gestellt hatte, und die man zugleich vermöge der ganzen Vorstellung, die man sich von ihnen machte, jeder Schlechtigkeit fähig hielt, den Sophisten. Sie sollten es daher sein, auf deren Antrieb Melitus und Anytus zuerst den Aristophanes zur Verfertigung seiner Wolken vermochten, und nachher mit der gerichtlichen Klage gegen ihn auftraten, die seine Hinrichtung zur Folge hatte. So erzählt schon Aelian [1]) und seine Erzählung fand Jahrhunderte lang allgemeinen Glauben. Die gänzliche Falsch-

schaft mit derselben ableiten«, die Sophistik habe »sich von der Sokratischen Weisheit nur [freilich ein bedenkliches Nur] durch den Mangel des befruchteten Kernes unterschieden«; nur will sich dieses Zugeständniss damit nicht recht vertragen, dass nicht Sokrates, sondern die Sophisten die zweite Hauptperiode der Philosophie eröffnen sollen.

1) Var. Hist. II, 13.

heit dieser Darstellung hat indessen schon Fréret nachgewiesen [1]). Er hat gezeigt, dass Melitus zur Zeit der ersten Aufführung der Wolken noch ein Kind war, dass aber auch Anytus noch längere Zeit nachher mit Sokrates in gutem Vernehmen stand, dass weder Anytus, den Plato im Meno (S. 91, E ff.) als erbitterten Feind und Verächter der Sophisten darstellt, mit diesen, noch der von Aristophanes in den Fröschen verspottete Melitus mit dem Komiker gemeinschaftliche Sache gemacht haben kann, dass kein glaubwürdiger Schriftsteller von dem Antheil der Sophisten an der Anklage gegen Sokrates etwas weiss, dass endlich die in Athen in politischer Beziehung nicht sehr einflussreiche Klasse der Sophisten die Verurtheilung des Sokrates schwerlich hätte durchsetzen, am Allerwenigsten aber gerade solche Anschuldigungen gegen ihn erheben können, welche unmittelbar sie selbst traffen, wie denn noch vor Sokrates Protagoras wegen Atheismus verurtheilt wurde, und auch von Aristophanes eben die Sophistik, die er überhaupt nicht schont, in der Person des Sokrates gegeisselt wird. Diese Beweisführung Frérets hat nun auch, nachdem sie lange unbeachtet geblieben war [2]), in unserer Zeit allgemeinen Bei-

1) In der vortrefflichen Abhandlung: Observations sur les causes et sur quelques circonstances de la condamnation de Socrate, in den Mém. de l'Académie des Inscript. T. 47, b, 209 ff.

2) Fréret las seine Abhandlung schon im Jahr 1736 vor, aber erst 1809 wurde sie nebst einigen andern Arbeiten desselben Verfassers gedruckt. S. Mém. de l'Acad. T. 47, b, 1 ff. So kam es, dass sie den deutschen Bearbeitern der Geschichte der Philosophie aus dem Ende des vorigen Jahrhunderts noch unbekannt blieb. Diese folgen daher meist der ältern Meinung; so Meiners Gesch. d. Wissensch. II, 476 ff. Tiedemann Geist d. spek. Phil. II, 21 ff. Andere jedoch, wie Buhle Gesch. d. Phil. I, 372 f. Tennemann Gesch. d. Phil. II, 40, halten sich nur an das Allgemeine, dass sich Sokrates durch seine Bemühungen um Sittlichkeit viele Feinde zugezogen habe, ohne der Sophisten ausdrücklich zu erwähnen.

fall gefunden [1]; wird aber auch die Annahme, dass Sokrates dem Hass der Sophisten zum Opfer geworden sei, allgemein aufgegeben, so sind doch die Stimmen sowohl über die Motive als über die Berechtigung seiner Verurtheilung noch sehr getheilt: während die Einen dieselbe fortwährend nur für ein Werk der Privatrache halten, wollen sie Andere aus allgemeineren Motiven ableiten, die dann wieder bald ausschliesslicher in der politischen, bald umfassender in der kulturgeschichtlichen Stellung des Philosophen gesucht werden, und während sie von den Meisten als ein schreiendes Unrecht betrachtet wird, haben ihr neuerdings beachtenswerthe Stimmen eine relative Berechtigung zuerkannt, und von Einer Seite [2] ist man sogar so weit gegangen, die strenge Ansicht des alten Cato [3] wiederholend, sie für das gesetzlichste Urtheil, das je ausgesprochen worden sei, zu erklären.

Von diesen Ansichten steht nun diejenige der älteren am Nächsten, welche die Hinrichtung des Sokrates aus persönlicher Feindschaft herleitet; was sie von jener unterscheidet ist nur, dass die unhaltbare Vorstellung von einer Betheiligung der Sophisten bei derselben aufgegeben wird [4]. Diese Auffassung hat auch an der Platonischen Apologie eine Stütze; diese behauptet wirklich (23, C. 28, A), dass

1) Ausnahmen, wie Heinsius (Sokrates nach dem Grade seiner Schuld S. 26 ff.), werden billig nicht gezählt.

2) Forchhammer die Athener und Sokrates, die Gesetzlichen und der Revolutionär.

3) Plut. Cato c. 23.

4) Diese Ansicht findet sich z. B. bei Fries Gesch. d. Phil. I, 249 f., wenn dieser nur »Hass und Neid eines grossen Theils im Volke« als die Motive des Processes gegen Sokrates nennt. Auch Sigwart Gesch. d. Phil. I, 89 f. stellt dieses Motiv voran, und wenn Brandis Gr.-röm. Phil. II, a, 26 ff. zweierlei Gegner des Sokr. unterscheidet, solche, welche seine Philosophie mit der alten Zucht und Sitte für unverträglich hielten, und solche, welche seinen sittlichen Ernst nicht ertragen konnten, so lässt er doch die Anklage zunächst von den Letzteren ausgehen.

die Verurtheilung des Philosophen keinen andern Grund gehabt habe, als den Hass, den ihm seine Menschenprüfung zuzog, und ebenso führt der Meno S. 94, E den Auftritt mit Anytus offenbar in der Absicht herbei, eben dieses Motiv als das des genannten Demagogen zu bezeichnen [1]). Diese Aussage ist jedoch für uns nicht bindend, denn theils kann überhaupt von einer gerichtlichen Vertheidigungsrede und der panegyrischen Schilderung eines Sokratikers nicht erwartet werden, dass sie die Sache, welcher sie dienen, anders als im günstigsten Lichte darstellen, theils fragt es sich auch, ob Sokrates selbst oder Plato sie in einem anderen Licht erblickt, und den Anstoss, welchen Viele an ihm nahmen, aus der rechten Quelle abgeleitet hat; sehen wir doch auch sonst oft genug, dass solche, die sich einer redlichen Absicht bewusst sind, die Opposition, die sie finden, wenn sie auch noch so sehr ihren Grundsätzen gelten mag, sich doch nur aus schlechten persönlichen Beweggründen zu erklären wissen. So konnten auch dem Sokrates, wenn er die Vorwürfe seiner Ankläger nicht zu verdienen überzeugt war, die tieferen und allgemeineren Gründe der gegen ihn gerichteten Angriffe verborgen bleiben, und als die eigentliche Triebfeder derselben nur die beleidigte Eitelkeit seiner Gegner erscheinen, und noch leichter konnte diess bei dem seinem Lehrer unbedingt ergebenen Schüler des Philosophen der Fall sein. Dass aber wirklich solche allgemeinere Gründe zur Anklage gegen Sokrates mitwirkten, ja dass sie das eigentliche Motiv seiner Verurtheilung waren, diess müssten

1) Noch mehr wissen Spätere: nach Plutarch Alc. c. 4. S. 193 und Athenäus XII, 534, E war Anytus Liebhaber des Alcibiades, wurde aber von diesem verschmäht, während er dem Sokrates jede Art von Aufmerksamkeit erwies, und ohne Zweifel sollte sein Hass gegen Sokrates hiemit zusammenhängen. Diesem offenbaren Mährchen hätte Luzac (de Socr. cive S. 133 f.) nicht glauben sollen, um so weniger, da Plato und Xenophon einen solchen Anlass der Klage gewiss nicht verschwiegen hätten.

wir schon an und für sich wahrscheinlich finden, da es sehr auffallend wäre, wenn der persönliche Hass, der in den unruhigsten und verdorbensten Zeiten des Staats keine ernsthafte Verfolgung gegen Sokrates hervorgerufen, und weder beim Hermokopidenprocess seine Verbindung mit Alcibiades, noch nach der Schlacht bei den Arginusen die Aufregung der Volksleidenschaft gegen ihn zu seinem Schaden zu benützen gewagt hatte, eben in der Zeit der wiederbeginnenden Ordnung seinen Zweck erreicht hätte [1]). Diese Wahrscheinlichkeit wird aber noch vermehrt, wenn wir Plato selbst [2]), mit unverkennbarer Anspielung auf das Schicksal seines Lehrers, den Hass der Menge gegen den ächten Philosophen aus dem allgemeinen Wesen der Demokratie ableiten sehen; zur Gewissheit wird sie endlich durch die Data, welche uns Xenophon und Aristophanes an die Hand geben. Wenn es Xenophon noch fünf Jahre nach dem Tode seines Lehrers nöthig fand, diesen gegen die Beschuldigungen des Atheismus und der Jugendverführung, gegen den Vorwurf einer der alten Sitte und der demokratischen Staatsverfassung feindseligen Richtung zu vertheidigen, so müssen wohl diese Beschuldigungen in Athen tiefe Wurzel geschlagen haben, und selbst wenn wir sie ihrem Ursprunge nach aus der Verläumdung persönlicher Gegner erklären wollten, würden wir doch die nächsten Beweggründe zur Verurtheilung des Sokrates in ihnen suchen müssen, um so mehr da auch Plato zugiebt [3]), dass es nur die allgemeine Ueberzeugung von dem sophistischen und gefährlichen Charakter der Sokratischen Lehre war, die seine Verurtheilung herbeiführte. Was Aristophanes betrifft,

1) Wenn daher auch Tennemann a. a. O. seine Verwunderung hierüber ausspricht, so ist diess von seiner Ansicht aus sehr natürlich, nur kann seine Lösung der Schwierigkeit schwerlich genügen.

2) Polit. 209, B f. Rep. VI, 488. 496, D. vgl. Apol. 32, E. Gorg. 473, E. 521, D ff,

3) Apol. 18, B f. 19, B. 23, D.

so ist zwar auch neuestens wieder behauptet worden [1]), mit der Aristophanischen Art des Spottens sei Gesinnung nicht vereinbar, man dürfe keinen Ernst und keinen wahren Patriotismus von ihr erwarten, und auch wo sie im Ernste zu reden scheine, sei diess nur die Phraseologie eines Heine, die Lobpreisung des Grossen und Heiligen für einen Augenblick, um es desto gewisser im nächsten in den Koth zu treten. Wäre dem nun wirklich so, so hätten wir freilich an Aristophanes eine sehr trübe Quelle zur Kenntniss des öffentlichen Urtheils über Sokrates. Mit Recht haben jedoch Andere [2]) den Dichter gegen diese Herabsetzung seines sittlichen Charakters in Schutz genommen. Ihn zum trockenen Moralprediger zu machen, wäre allerdings lächerlich, und ebenso war es eine Einseitigkeit, wenn da und dort die politischen Motive seiner Dichtungen so hervorgehoben worden sind, dass die künstlerischen darüber verloren giengen, und der Komiker, der in toller Laune alle göttlichen und menschlichen Auktoritäten dem Gelächter preisgiebt, mit dem tragischen Ernst eines politischen Propheten umkleidet wurde [3]); nur eine andere Einseitigkeit ist es dagegen, wenn über der komischen Ausgelassenheit seiner Dichtungen ihr substantieller Hintergrund übersehen, und ihre Behauptung einer allgemeineren und ernsthafteren Tendenz für weiter nichts, als ein frivoles Spiel mit dem Hei-

1) Von Droysen in seiner Uebersetzung des Aristophanes I, 263 f. III, 12 ff.

2) Brandis Gr.-röm. Phil. II, a, 26 f. Schnitzer in seiner Uebers. v. Aristoph. Wolken (Stuttg. 1842) S. 19 ff.

3) An dieser Einseitigkeit leidet namentlich Rötschers sonst geistreiche Darstellung, und auch Hegel in dem Abschnitt über das Schicksal des Sokrates Gesch. d. Phil. II, 82 ff. hat sich davon nicht ganz frei gehalten, wiewohl beide (Hegel Phänomenol. 560 f. Aesthetik III, 537. 562. Rötscher S. 365 ff.) richtig anerkennen, dass in der Aristophanischen Komödie selbst so gut, als in den von ihr gegeisselten Erscheinungen, ein Moment zur Auflösung des griechischen Lebens liegt.

ligen erklärt wird. Wäre sie nicht mehr, so müsste diese innere Unwahrheit der Gesinnung vor Allem auch in künstlerischen Mängeln zum Vorschein kommen, wie denn gerade in der modernen deutschfranzösischen Romantik, auf deren Beispiel man uns verweist, nichts Anderes, als die Ausgehöhltheit des sittlichen Bodens der letzte Grund jener verletzenden Disharmonie ist, die sie zu keiner dichterischen Vollendung kommen lässt, und jeden Anfang einer schönen Stimmung immer wieder mit schrillen Misstönen zerreisst. Statt dessen sehen wir bei Aristophanes den Ernst einer patriotischen Gesinnung nicht allein in der ungetrübten Schönheit vieler einzelner Aeusserungen, wie die herrlichen Parabasen in den Acharnern (V. 676 ff.) und den Wespen (V. 1071 ff.), sondern dasselbe patriotische Interesse zieht sich als Grundton durch alle seine Stücke hindurch, und wenn es in den früheren, wie treffend bemerkt worden ist [1]), sogar die Reinheit der poëtischen Stimmung bisweilen stört, so mag das nur um so mehr beweisen, wie sehr es dem Dichter damit Ernst war. Nur dieses Interesse ist es auch, das ihn bestimmen konnte, seiner Komödie diese überwiegend politische Richtung zu geben, durch die er derselben, wie er mit Recht von sich rühmt [2]), einen wesentlich höhern Gegenstand angewiesen hat, als seine Vorgänger. Hält man uns aber entgegen, dass doch Aristophanes selbst der von ihm geforderten altväterlichen Sittlichkeit ebensosehr ermangle, als die im Namen derselben von ihm Bekämpften, dass er mit seiner cynischen Ausgelassenheit, mit seinen leichtfertigen Scherzen über die Götter der Volksreligion, mit seinen ungemässigten und selbst verläumderischen Ausfällen auf einen Sokrates, einen Meton, einen Kleon und so manche Andere nichts weniger

1) Vgl. Schnitzer a. a. O. S. 24, und die dort angeführten Stellen von Welcker, Süvern und Rötscher (Aristoph. S. 71.).
2) Frieden 732 ff. Wespen 1022 ff. Wolken 537 ff.

als das Bild der alten Biederkeit darstelle, dass das Zurückfordern der alten Zeit selbst, wenn es ernstlich gemeint war, ein durchaus verkehrtes Beginnen sei, so können wir das Alles zugeben; nur folgt daraus nicht, dass wir dem Aristophanes die Gesinnungslosigkeit eines Heine schuldgeben dürfen. Wir haben vielmehr hier einen von den Fällen, die in der Geschichte so häufig sind, dass derselbe, der ein neu einbrechendes Princip in Andern bekämpft, eben diesem Princip selbst huldigt, ohne es sich zu gestehen. Aristophanes sieht das Verderbliche der zügellosen Demokratie, er fühlt den Widerspruch der Sokratischen und sophistischen Reflexion gegen den Standpunkt der substantiellen griechischen Sittlichkeit, er verachtet den grossen alten Tragikern gegenüber die moderne Poësie des Euripides, aber selbst in seinem innersten Wesen der Sohn seiner Zeit weiss er dieses Moderne nur im Geiste und mit den Mitteln eben dieser Zeit zu bekämpfen, und verwickelt sich so in den Widerspruch, mit Einem und demselben Thun die alte Sittlichkeit zurückzuverlangen und zu zerstören. Dass er diesen Widerspruch begangen hat, wollen wir so wenig in Abrede ziehen, als dass es ein Beweis von Kurzsichtigkeit war, eine nun einmal rettungslos untergegangene Bildungsform heraufbeschwören zu wollen; nur dass er sich dieses Widerspruchs bewusst war, können wir nicht glauben, und ihm aus diesem Grunde den Vorwurf moralischer Gesinnungslosigkeit so wenig machen, als wir denselben Vorwurf allen denen ohne Ausnahme machen möchten, welche in unserer Zeit die negative Kritik auf dem theologischen und philosophischen Felde als gefährlich angreifen, während sie selbst in andern Gebieten genau in demselben Geiste arbeiten. Schwerlich würde auch der gesinnungslose Spötter, zu dem Droysen unsern Dichter machen will, den gefährlichen Angriff auf Kleon gewagt haben, (von H. Heine wenigstens erinnern wir uns nicht derglei-

chen gehört zu haben), und ebensowenig würde ihn Plato in seinem Gastmahl in diese nahe Verbindung mit dem von ihm verläumdeten Sokrates bringen, und ihm jene bekannte Rede voll des geistreichsten Humors in den Mund legen, wenn er diesen sittlich verächtlichen Charakter in ihm gesehen hätte. Ist nun aber der Angriff des Aristophanes auf Sokrates ernstlich zu nehmen, und hat er in diesem wirklich jenen der bestehenden Sitte und Religion gefährlichen Sophisten zu erkennen geglaubt, den uns die Wolken vorführen, so haben wir hierin den deutlichen Beweis dafür, dass die Vorwürfe, die ihm von seinen Anklägern gemacht wurden, nicht blosser Vorwand, und dass es nicht blos persönliche Motive waren, die seine Verurtheilung bewirkten.

Fragen wir nun, welche es denn sein konnten, so hat schon Fréret [1]) nachzuweisen gesucht, dass das politische Glaubensbekenntniss des Philosophen der Hauptgrund seiner Verurtheilung gewesen sei, und Andere sind dieser Ansicht beigetreten [2]), wogegen Hegel [3]) und mehrere seiner Schüler [4]) diesem Ereigniss lieber die allgemeinere Bedeutung geben wollten, dass Sokrates durch sein Princip der Subjektivität, durch die Forderung der Entscheidung aus dem Innern des Selbstbewusstseins heraus, mit dem Geist des athenischen Volks und seiner substantiellen, unmittelbar in der Sitte, den Gesetzen und dem Glauben des Staats die absolute Auktorität anschauenden Sittlichkeit in Konflikt gerathen, und in diesem Kampfe untergegangen sei.

1) A. a. O. S. 233 ff.

2) Süvern über Arist. Wolken S. 86. Ritter Gesch. d. Philos. II, 30 f. Forchhammer die Athener und Sokrates vgl. bes. S. 39. Weniger bestimmt Hermann Plat. I, 35. Wiggers Sokr. S. 123 ff.

3) Gesch. d. Phil. II, 81 ff.

4) Rötscher a. a. O. S. 256 f. 268 ff. zunächst mit Beziehung auf die Wolken des Aristophanes. Henning Princc. der Ethik S. 44. Vgl. Baur Sokrates und Christus Tüb. Zeitschr. 1837, 3, 128—144.

Diese beiden Auffassungen stehen sich nun ziemlich nahe, sofern doch auch die erste den Hass der Demokraten gegen Sokrates nur aus der Ueberzeugung von der Schädlichkeit seiner Lehre ableiten kann, und ebenso die zweite nicht läugnet, dass der Widerspruch des Sokratischen Princips mit dem Geist seines Volks zugleich ein Widerspruch gegen die Grundlagen der athenischen Demokratie war; die Frage könnte daher nur sein, ob die vorausgesetzte Gefährlichkeit des Sokrates von den Urhebern seiner Verurtheilung ausschliesslicher in seiner antidemokratischen Tendenz, oder allgemeiner in seiner Opposition gegen die bestehende Sitte und Religion gesucht wurde. Hier führt uns nun allerdings Mehreres auf die Annahme, dass es zunächst das demokratische Interesse war, von dem der Angriff gegen den Philosophen ausgieng. Von den drei Anklägern desselben sind uns zwei als angesehene Demokraten bekannt: Anytus war neben Thrasybul Feldherr in Phyle, und auch später einer der einflussreichsten Männer im Staate, Melitus, gleichfalls mit Thrasybul zurückgekehrt, stand mit Kephisophon an der Spitze der Gesandtschaft, welche aus dem Piräus nach Sparta geschickt wurde um über den Frieden zu unterhandeln [1]). Auch die Richter des Sokrates werden in der Platonischen Apologie S. 21, A als solche bezeichnet, die mit Thrasybul verbannt und zurückgekehrt waren. Weiter bezeugt Xenophon [2]), es sei dem Sokrates von seinem Ankläger besonders auch das zum Vorwurf gemacht worden, dass er den Kritias, diesen ruchlosesten und verhasstesten aller Oligarchen zum Schüler gehabt hatte, und Aeschines [3]) sagt den Athenern geradezu: Ihr habt den

1) S. Forchhammer a. a. O. S. 35 f. Ueber Anytus vgl. auch Xen. Hell. II, 3, 42 f., wo er neben Thrasybul und Alcibiades unter den angesehensten Demokraten genannt ist.

2) Mem. I, 2, 12.

3) Adv. Tim. §. 71 ed. Bremi. Dass übrigens diesem Zeugniss nicht zu viel Gewicht beigelegt werden darf, zeigt der Zusammenhang,

Sophisten Sokrates getödtet, weil er der Lehrer des Kritias gewesen war. Auch sonst finden wir unter den Freunden und Schülern des Sokrates Männer, die wegen ihrer oligarchischen Tendenzen den Demokraten verhasst sein mussten, wie Theramenes, der Kothurn, neben Kritias der bedeutendste der dreissig Tyrannen, wie Plato und seine Brüder nebst ihrem Oheim Charmides, wie Xenophon, der um die Zeit des Sokratischen Processes, und vielleicht in Zusammenhang mit demselben, wegen seiner Verbindung mit dem Spartanerfreund Cyrus d. j. aus Athen verbannt wurde [1]). Ausdrücklich wird endlich aus der Klagrede des Melitus angeführt, dass er dem Sokrates die Aeusserungen zur Last legte, worin dieser die demokratische Einrichtung der Wahl durch's Loos tadelt [2]), und ihn beschuldigte, mit den Versen der Ilias II, 188 ff., die er oft im Munde führte, übermüthige Misshandlung der Armen zu lehren [3]). Diess

in dem es steht. Aeschines spricht hier nicht als Historiker, sondern als Redner.

1) S. Forchhammer a. a. O. S. 84 f.

2) Mem. I, 2, 9.

3) Mem. I, 2, 58. Wenn Forchhammer a. a. O. S. 52 ff. diesen Versen im Munde des Sokrates die Bedeutung giebt, dass dieser darin seine politische Theorie von der Nothwendigkeit einer oligarchischen Verfassung vorgetragen, und sofort mit dem von seinem Ankläger gleichfalls benützten Hesiodischen ἔργον δ' οὐδὲν ὄνειδος ἀεργείη δέ τ' ὄνειδος aufgefordert habe, »nicht zu zögern, sondern, wenn die Zeit der That da sei, zu handeln«, so stützt sich diese Auffassung nur auf die Voraussetzung, dass der eigentliche Sinn der Homerischen Citate nicht in den von Xenophon angeführten, sondern nur in den von ihm weggelassenen Versen Il. II, 192—197. 203—205 zu suchen sei, und ebenso die Anklage wegen derselben sich nicht auf die von Xenophon allein genannte Verbreitung einer antidemokratischen Gesinnung, sondern bestimmter auf die Aufforderung zur Einführung einer oligarchischen Verfassung bezogen habe. Diess ist aber doch das offenbare Gegentheil eines geschichtlichen Verfahrens. Ein solches hätte sich entweder an die Xenophontischen Angaben halten, oder es hätte, wenn der vorausgesetzte politische Charakter des Sokrates und seines Processes erst bewiesen gewesen wäre, dann auch

Alles zusammengenommen lässt keinen Zweifel darüber übrig, dass allerdings beim Process des Sokrates das Interesse der demokratischen Parthei mit im Spiele war.

Andererseits können wir doch bei diesem Motiv allein nicht stehen bleiben. Schon die Anklage gegen den Philosophen stellt die antidemokratische Tendenz desselben kei-

über den dem Xenophontischen Bericht zu Grunde liegenden Sachverhalt Schlüsse ziehen mögen, welche aber selbst dann immer nur Muthmassungen geblieben sein würden, auf keine Weise durfte es aber Xenophons Bericht zur Begründung einer Ansicht gebrauchen, die sich nur durchführen lässt, wenn man diesen Bericht in den wesentlichsten Punkten für verfälscht erklärt. — Auch sonst hat der genannte Gelehrte oligarchische Tendenzen entdeckt, wo diese schlechterdings nicht zu finden sind, wenn er S. 24 ff. 39. 42 ff. nicht allein den Kritias, sondern auch den Alcibiades unter den antidemokratischen Schülern des Sokrates aufführt, und S. 29 über die politische Thätigkeit des Philosophen nach der Schlacht bei den Arginusen bemerkt: »Die Oligarchen hatten ihren politischen Glaubensgenossen in den Rath gewählt« Alcibiades, wie verderblich auch sein Leichtsinn der Demokratie geworden sein mag, galt doch seiner Zeit nicht für einen Oligarchen, sondern für einen Demokraten, und wird als solcher auch von Melitus ausdrücklich bezeichnet Mem. I, 2, 12: *Ἀλλ' ἔφη γε ὁ κατήγορος, Σωκράτει ὁμιλητὰ γενομένω Κριτίας τε καὶ Ἀλκιβιάδης πλεῖστα κακὰ τὴν πόλιν ἐποιησάτην. Κριτίας μὲν γὰρ τῶν ἐν τῇ ὀλιγαρχίᾳ πάντων πλεονεκτίστατός τε καὶ βιαιότατος ἐγένετο, Ἀλκιβιάδης δὲ αὖ τῶν ἐν τῇ δημοκρατίᾳ πάντων ἀκρατέστατος καὶ ὑβριστότατος.* (Vgl. Thucyd. VIII, 63 das Urtheil der aristokratischen Verschworenen in Samos über Alcibiades: *οὐκ ἐπιτήδειον αὐτὸν εἶναι ἐς ὀλιγαρχίαν ἐλθεῖν* und ebd. c. 48. 68.) Was die Verurtheilung der zehen Feldherrn betrifft, die bei den Arginusen gesiegt hatten, so hatte Athen damals die durch Pisander eingeführte oligarchische Verfassung ohne Zweifel nicht blos zur Hälfte, wie Forchhammer will, sondern ganz abgeschüttelt, wie diess nicht nur, schon nach Frérets Bemerkung (a. a. O. S. 243), aus dem Detail des von Xenophon Hell. I, 7 erzählten Processes der arginusischen Sieger, sondern auch aus der bestimmten Erklärung Plato's (Apol. 32, E: *καὶ ταῦτα μὲν ἦν ἔτι δημοκρατουμένης τῆς πόλεως*), und aus der Thatsache hervorgeht, dass diese Feldherrn sämmtlich entschiedene Demokraten, mithin gewiss nicht von Oligarchen gewählt waren.

neswegs voran. Was ihm vorgeworfen wird [1]) ist 1) Läugnung der Staatsgötter, und 2) Verführung der Jugend. Jene Götter aber sind nicht nur die Götter der Demokratie, sondern des athenischen Volks überhaupt, und wenn auch in einzelnen Fällen, wie im Hermokopidenprocess, der Frevel gegen die Götter zugleich mit Angriffen auf die demokratische Verfassung in Verbindung gebracht wurde, so war doch diese Verbindung weder nothwendig, noch wird sie in der Klage gegen Sokrates behauptet. Was sodann die Verführung der Jugend betrifft, so wird hiefür allerdings (Mem. I, 2, 9 ff. 58) zuerst angeführt, dass Sokrates den Jünglingen Verachtung gegen die demokratische Verfassung und aristokratischen Uebermuth eingeflösst habe, und dass er der Lehrer des Kritias gewesen sei; ebenso wird ihm aber auch die Schülerschaft des Alcibiades schuldgegeben, der nicht als Oligarch, sondern als Demagog dem Staat geschadet hatte, weiter wird ihm vorgeworfen, dass er die Söhne ihre Väter verachten lehre [2]), gleichfalls kein unmittelbar gegen die Demokratie gerichtetes Verbrechen, und dass er gesagt habe, man brauche sich keiner noch so ungerechten und schändlichen Handlung zu enthalten, sondern dürfe um seines Vortheils willen Alles thun [3]). Als Gegenstand der Klage erscheint daher hier nicht blos im engern Sinn der politische, sondern der allgemein sittliche und religiöse Charakter der Sokratischen Lehre. Noch ausschliesslicher wendet sich Aristophanes gegen diesen. Nach allen älteren und neueren Verhandlungen über den Zweck, den dieser Dichter in seinen Wolken verfolgte [4]),

1) Xen. Mem. I, 1, 1. Plat. Apol. 24, B. Phavorinus bei Diog. L. II, 40.

2) Xen. Mem. I, 2, 49. vgl. Apol. §. 20. 29 f.

3) Mem. I, 2, 56.

4) Eine Uebersicht der früheren Ansichten giebt Rötscher Aristophanes S. 272 ff. Neu hinzugekommen sind seitdem die Ausführungen von Droysen und Schnitzer in den Einleitungen zu ihren Uebersetzungen der Wolken, vgl. auch Forchhammer a. a. O. S. 25.

kann es als ausgemacht angesehen werden, dass der Sokrates dieser Komödie nicht blos mit komischer Licenz zum Repräsentanten einer Denkweise gemacht wird, die der Dichter ihm selbst fremd weiss, dass nicht etwa nur im Allgemeinen der Hang zu philosophischen Grübeleien, oder das Lächerliche einer unnützen Gelehrsamkeit, oder auch die Sophistik, und nicht vielmehr ganz bestimmt die philosophische Richtung des Sokrates hier angegriffen werden solle [1]. Ebensowenig lässt sich, nach dem schon oben über die Tendenz des Aristophanischen Lustspiels Bemerkten, annehmen, dass dieser Angriff nur aus Bosheit, oder aus einer persönlichen Feindschaft hervorgegangen sei, welcher auch schon die Schilderung ihres beiderseitigen Verhältnisses im Platonischen Gastmahl schlechthin widersprechen würde. Auch die von Reisig [2]) versuchte Theilung der dem Aristophanischen Sokrates beigelegten Züge zwischen dem Philosophen selbst und seinen Schülern, namentlich Euripides, kann sich so wenig Erfolg versprechen, als die Wolfische Unterscheidung der frühern, von Aristophanes geschilderten, den Charakter dunkler Naturspekulation tragenden Sokratischen Philosophie von der spätern [3]) — die erstere nicht, weil doch die Zuschauer nicht anders konnten, als alle die Züge, welche der Sokrates des Lustspiels zeigt, auch wirklich auf diesen beziehen, daher auch der Dichter diese Beziehung wollen musste; die letztere schon darum nicht, weil noch achtzehn Jahre später, in den Fröschen (V. 149 ff.), dieselben Vorwürfe gegen Sokrates wiederkehren, und die Platonische Apologie die in den Wolken ausgesprochene Meinung über ihn bis zu seinem Tode fort-

1) Wie diess G. Hermann Praef. ad Nubes ed. 2. S. xxxiii. xl ff. und Andere annehmen. Vgl. dagegen Süvern S. 3 ff. Rötscher S. 275 ff. 307 ff. 311.

2) Praef. ad Nubes. Rhein. Mus. II, (1828) 1. H. S. 191 ff.

3) Wolf in s. Uebers. d. Wolken s. Rötscher a. a. O. Van Heusde Characterismi S. 19. 24. vgl. auch Wiggers Sokrates S. 20.

dauern lässt; weiter aber auch desshalb, weil Sokrates vierundzwanzig Jahre vor seinem Tode in der Hauptsache schon mit sich abgeschlossen haben musste, und weil die Wolken keineswegs blos oder hauptsächlich den Naturphilosophen in ihm verspotten. Wir müssen vielmehr annehmen, dass Aristophanes wirklich in eben dem Sokrates, den wir aus der Geschichte der Philosophie kennen, ein Princip zu entdecken glaubte, das einen Angriff, wie der seinige, verdiente, und wir können uns dieses Zugeständniss, sofern es sich um die Absicht des Dichters handelt, auch nicht durch die Behauptung wieder unbrauchbar machen lassen, dass dieser in seiner Darstellung die von dem historischen Sokrates entlehnten Grundzüge in einer ihm ganz heterogenen Richtung verfolge und zur Karikatur ausarbeite, dass also diese Darstellung im Grunde doch nicht dem Sokrates selbst, sondern theils nur der verderblichen sophistisch-rhetorischen Schule im Allgemeinen, theils insbesondere dem als Phidippides personificirten Alcibiades gelte [1]). So kämen wir doch am Ende wieder darauf zurück, dass der Sokrates des Lustspiels theils nur als Träger eines ihm selbst fremden Princips, theils nur statt seiner persönlichen Freunde figurire, es bliebe aber ebendamit die Schwierigkeit, dass der Dichter dem Philosophen eine seinem wirklichen Charakter widersprechende Rolle übertragen, dass er sich mithin eine nur aus der muthwilligsten Bosheit erklärbare Verläumdung gegen diesen erlaubt hätte, eine Verläumdung, die wir um so weniger begreifen könnten, da sie nicht allein dem sonstigen Charakter der Aristophanischen Komödie, sondern auch der Schilderung des Aristophanes und seines Verhältnisses zu Sokrates im Platonischen Gastmahl widerspricht, und da sie überdiess dem Eindruck des Stücks nothwendig hätte nachtheilig werden

1) Die Ansicht, welche Süvern in der mehrerwähnten Abhandlung ausgeführt hat; s. S. 19. 26. 30 ff. 55 ff.

müssen; denn so wenig der Dichter selbst oder seine Zuhörer der komischen Darstellung absolute Naturwahrheit ihrer Schilderungen zur Pflicht machten, so wenig sich auch Aristophanes in einzelnen Fällen vor nachweislich unwahren Beschuldigungen scheut, so wenig konnte er doch, ohne sich selbst am Meisten zu schaden, den Gesammtcharakter der Personen, die er auftreten lässt, auf eine der allgemeinen Meinung über sie widersprechende Weise darstellen, und ebensowenig haben wir ein Beispiel davon, dass er einer historischen Person wissentlich einen ihr fremden Charakter angedichtet, und sich nicht vielmehr darauf beschränkt hätte, Richtungen und Personen, von deren verderblichem Einfluss er überzeugt war, durch Uebertreibung oder Erfindung einzelner Züge zu karikiren. Wozu noch kommt, dass ja die öffentliche Meinung (Plat. Apol. 18) dem Sokrates alle jene Züge der Aristophanischen Schilderung wirklich beilegte. Aristophanes also, so viel steht fest, muss wirklich geglaubt haben, dass Sokrates, als öffentliche Person betrachtet, die ihm durch seine Schilderung gemachten Vorwürfe verdiene. Welches sind nun diese? Nicht Ein Zug an dem Aristophanischen Sokrates trägt ein unmittelbar politisches Gepräge; was ihm schuldgegeben wird ist vielmehr, von blos Aeusserlichem oder augenfällig Uebertriebenem und Erdichtetem (wie das Berechnen der Flohsprünge und das Stehlen des Opferstücks aus der Palästra) abgesehen, dreierlei: die Beschäftigung mit unnützer naturphilosophischer und dialektischer Grübelei (V. 143—234. 636 ff.), die Läugnung der Volksgötter (V. 365 — 410), und — der Hauptpunkt um den sich das ganze Stück dreht — die sophistische Redefertigkeit, welche der ungerechten Sache den Sieg über die gerechte zu verschaffen, den ἥττων λόγος zum κρείττων zu machen weiss (V. 889 ff.) [1]. Es ist also

1) Mit Unrecht tadelt Droysen (Wolken S. 17) an dieser Scene, dass aus dem stärkern Logos ein gerechter werde; der λόγος

nur überhaupt der unpraktische, irreligiöse und sophistische Charakter der Sokratischen Lehre, der hier angegriffen wird, von antidemokratischer Tendenz dagegen, die doch Aristophanes, sollte man meinen, vor Allem hätte hervorheben müssen, findet sich nichts, und selbst wenn unter dem Phidippides der Wolken Alcibiades gemeint wäre, was übrigens nichts für sich und Vieles gegen sich hat [1], würde auch damit, dem früher Bemerkten zufolge, noch keine oligarchische Gesinnung des Philosophen angedeutet. Aristophanes mithin kann das Anstössige und Gefährliche der Sokratischen Lehre nicht speciell in ihrem politischen, sondern nur in ihrem allgemeinen sittlichen, religiösen und philosophischen Charakter gesucht haben, wie er denn auch später noch [2] nur diese Vorwürfe gegen sie vorbringt. Nur diese Beschuldigungen sind es aber auch, die nach dem Zeugniss der Platonischen Apologie bei den Gegnern des Sokrates stehend geblieben sind [3], und wenn nun eben diese Schrift S. 18 versichert, dass gerade sie dem Sokrates am Meisten gefährlich geworden seien, so müssen wir wohl nach dem Bisherigen dieser Versicherung Glauben schenken.

Wenn wir aber doch zugleich auch das politische Motiv des Processes gegen Sokrates zugegeben haben, wie lässt

κρείττων ist der an und für sich, dem Rechte nach stärkere, der aber thatsächlich von dem rechtlich schwächeren, dem *λόγος ἥττων* überwunden wird, und *τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν* heisst: die Sache, die dem Rechte nach die schwächere ist, dem Erfolg nach zur stärkeren machen, die ungerechte Sache als die gerechte erscheinen lassen.

1) Vgl. Droysen a. a. O. S. 20 f. Schnitzer S. 34 f.

2) Wespen 1037 ff. Frösche 1491 ff.

3) S. 23, D: *λέγουσιν, ὡς Σωκράτης τίς ἐστι μιαρώτατος καὶ διαφθείρει τοὺς νέους. καὶ ἐπειδάν τις αὐτοὺς ἐρωτᾷ, ὅ τι ποιῶν καὶ ὅ τι διδάσκων, ἔχουσι μὲν οὐδὲν εἰπεῖν, ἀλλ᾽ ἀγνοοῦσιν, ἵνα δὲ μὴ δοκῶσιν ἀπορεῖν τὰ κατὰ πάντων τῶν φιλοσοφούντων πρόχειρα ταῦτα λέγουσιν, ὅτι τὰ μετέωρα καὶ τὰ ὑπὸ γῆς, καὶ θεοὺς μὴ νομίζειν καὶ τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν.* Vgl. S. 18, B.

sich beides vereinigen? Die richtige Antwort auf diese Frage haben auch schon Andere angedeutet [1]). Die Ueberzeugung von der Schuld des Sokrates gründete sich auf den vorausgesetzten sophistischen, sitten- und religionsgefährlichen Charakter seiner Lehre überhaupt, dass aber diese Schuld gerichtlich verfolgt wurde, den Grund davon haben wir ohne Zweifel in den besondern politischen Verhältnissen jener Zeit zu suchen. Die Frivolität der sophistischen Aufklärung stand mit dem politischen Fall Athens im peloponnesischen Krieg im engsten Zusammenhang, aus der Schule der Sophistik waren die bedeutendsten und gefährlichsten jener modernen Politiker hervorgegangen, welche theils als Oligarchen theils als Demagogen den Staat zerrissen hatten, aus ihr stammte jene verderbliche Moral, welche die Wünsche und Einfälle des Subjekts an die Stelle der bestehenden Sitte und Religion, den Vortheil an die Stelle des Rechts setzte, und die Tyrannis als den Gipfel menschlichen Glücks begehren lehrte, und jene gesinnungslose Rhetorik, die einen Reichthum technischer Mittel nur dazu anwandte, jeden beliebigen Zweck durchzusetzen, und ihren höchsten Triumph darin suchte, die ungerechte Sache zur siegenden zu machen [2]). Dass auch schon jene Zeit selbst diesen Zusammenhang der sophistischen Bildung mit dem politischen Verderben des Staats erkannte, zeigt Niemand deutlicher, als eben Aristophanes [3]), und dass Aristophanes mit dieser Ueberzeugung nicht allein stand, liesse sich zum Voraus annehmen, wenn es uns auch an ausdrücklichen Zeugnissen mehr fehlte, als diess wirklich der Fall ist. Weiss doch auch gerade Anytus bei Plato [4]) seinen Ab-

1) Ritter a. a. O. S. 31. Marbach Gesch. d. Phil. I, 185, 9.

2) Vgl. unsern 1. Th. S. 260 ff.

3) Z. B. Wolken 959 ff. Wespen 1037 ff. Ritter 1373 ff. — weitere Nachweisungen s. bei Süvern über die Wolken S. 24 ff.

4) Meno 91, C ff.

scheu vor der verderblichen Erziehung der Sophisten nicht stark genug auszusprechen. Konnte man aber je in früherer Zeit gegen die Folgen dieser Erziehung die Augen verschliessen, so musste der Verlauf des peloponnesischen Kriegs darüber aufklären. Natürlich daher, dass diejenigen, welche Athen von der durch Lysander eingeführten Oligarchie befreit, und mit der alten Verfassung auch seine politische Unabhängigkeit wiederhergestellt hatten, daran dachten, durch Unterdrückung der sophistischen Erziehung das Uebel an der Wurzel abzuschneiden. Nun galt Sokrates nicht blos überhaupt, dem Obigen zufolge, für einen Lehrer von der modernen, sophistischen Richtung, sondern man glaubte auch seinen schädlichen Einfluss in manchen seiner Schüler empfunden zu haben, unter denen Kritias und Alcibiades vor Allen hervorragten [1]). Was ist unter solchen Umständen erklärlicher, als dass eben die, welchen es um die Wiederherstellung der demokratischen Verfassung und der alten Herrlichkeit Athens zu thun war — solche waren aber sowohl die Ankläger, als die Richter des Sokrates — in ihm einen Verderber der Jugend und einen staatsgefährlichen Menschen zu finden glaubten? Sokrates fiel mithin allerdings als ein Opfer der demokratischen Reaktion, die nach dem Sturz der dreissig Tyrannen eintrat, nur nicht in dem Sinne, dass ausschliesslich seine politischen Ansichten als solche das Motiv des Angriffs gegen ihn gewesen wären, seine unmittelbare Schuld wurde vielmehr in der Untergrabung der vaterländischen Sitte und Frömmigkeit gesucht, von welcher die antidemokratische Tendenz seiner Lehre theils nur eine mittelbare Folge, theils nur ein vereinzelter Ausläufer sein sollte.

Wie es sich nun mit der Berechtigung dieser Beschul-

1) Wie viel dieser Umstand zur Verurtheilung des Sokrates beitrug, zeigt ausser dem obenangeführten Zeugniss des Aeschines Xenophon Mem. I, 2, 12 ff.

digungen und des darauf gebauten Urtheils verhält, ist zu untersuchen [1]). Durchgehen wir hiefür die einzelnen Punkte, welche dem Sokrates theils in der gerichtlichen Anklage, theils von Aristophanes zur Last gelegt werden, so ist freilich bei den meisten derselben zuzugeben, dass sie so unmittelbar, wie sie ausgesprochen und gemeint waren, den Philosophen nicht treffen. Die Beschuldigung, dass er nicht an die Staatsgötter glaube, wenn sie gleich auch neuestens ohne Beweis, als ob sich ihre Wahrheit von selbst verstände, wiederholt worden ist [2]), hat nicht nur keinerlei geschichtliche Zeugnisse für sich, sondern sie widerspricht auch Allem, was uns von den glaubwürdigsten Zeugen über die Gespräche und die Handlungsweise des Philosophen überliefert ist [3]), und wenn mit diesem der weitere Vorwurf in Verbindung gebracht wird, dass Sokrates neue dämonische Mächte einführe, und dass er der atheistischen Anaxagorischen Meteorosophie ergeben sei [4]), so ist nicht nur das

1) Die Rechtfertigung desselben vom Standpunkt des griechischen Rechts aus hat bekanntlich Hegel a. a. O. versucht; noch weiter geht Forchhammer in seiner mehrerwähnten Abhandlung. Die Gegenschrift gegen diese von Heinsius (Sokrates nach dem Grade seiner Schuld Lpz. 1839) ist unbedeutend, und auch die gelehrtere Apologia Socratis contra Meliti redivivi calumniam von P. van Limburg Brouwer (Grön. 1838), so manches Richtige sie im Einzelnen gegen Forchhammer bemerkt, lässt doch eine tiefere Einsicht in die allgemeinen Fragen, um die es sich hier handelt, in hohem Grade vermissen, und steht der Abhandlung von Preller (Haller A. L.Z. 1838, Nr. 87 f.) in dieser Beziehung weit nach. Ebensowenig leistet für unsere Frage, trotz aller sonstigen Gelehrsamkeit, Luzac de Socrate cive. Desselben Lectiones Atticae mit ihrer Abhandlung de Calumniatoribus Socratis kenne ich so wenig als Dressig's Epistola de Socrate juste damnato (Lpz. 1738) aus Autopsie.

2) Forchhammer a. a. O. S. 3 ff.

3) S. o. S. 19. 21.

4) Das Letztere nicht blos bei Aristophanes, sondern auch Plat. Apol. S. 26, C. Wenn es Forchhammer S. 10, wie schon früher Ast (Platon's Leben und Schriften S. 482) unglaublich findet,

Letztere entschieden falsch, sondern auch das Erste in dem Sinn, in dem es hier gemeint ist, da Sokrates nicht die Absicht hatte, sein Dämonium an die Stelle der Götter zu setzen, oder durch dasselbe auch nur die Orakel für Andere, als sich selbst, entbehrlich zu machen. Ebenso ungegründet ist die Behauptung des Aristophanes, dass Sokrates lehre, wie man die schwächere Sache zur stärkern machen könne, wesshalb sie auch der gerichtliche Ankläger nicht ausdrücklich berührt zu haben scheint, und dass auch der eudämonistischen Begründung der Moral, im Zusammenhang der ganzen Sokratischen Denkweise betrachtet, diese Bedeutung so wenig gegeben werden kann, als dem Citat aus Hesiod, mit welchem der Ankläger nach Mem. I, 2, 56 beweisen wollte, dass Sokrates um des Gewinns willen Alles, auch das Schändlichste, zu thun erlaubt habe, wird unsere frühere Entwicklung gezeigt haben. Wird dem Sokrates weiter seine Verbindung mit Kritias und Alcibiades zur Last gelegt, so hat hierauf schon Xenophon [1]) geantwortet, dass diese beiden ihre Schlechtigkeit nicht von Sokrates gelernt, sondern so lange sie um diesen waren im Zaum gehalten haben, und kann man auch sagen [2]), die rechte Erziehung müsse die Zöglinge für immer zu guten Menschen machen, so lässt sich doch nicht überall, wo eine Erziehung diesen Erfolg nicht hat, sogleich dem Lehrer die Schuld davon beimessen. Auch dass Sokrates Eltern und Verwandte verachten gelehrt habe (Mem. I, 2, 49 ff.), kann wenigstens nicht als seine bewusste Absicht, sondern höchstens als eine

dass Melitus dem Sokrates so ungeschickt geantwortet haben sollte, wie er hier thut, so ist dabei übersehen, dass es stets die Weise der Welt war, und auch in Athen gewesen sein wird, den relativen Atheismus mit dem absoluten, den Zweifel gegen diese bestimmten religiösen Vorstellungen mit der Läugnung aller Religion zu verwechseln.

1) Mem. I, 2, 18. 24.

2) Forchhammer S. 43.

Folge betrachtet werden, die seine Lehre gegen seinen Willen bei Einzelnen hatte [1]), und ebensowenig kann er, dem früher (S. 18 ff.) Bemerkten zufolge, des Ungehorsams gegen die Staatsgesetze oder der Aufforderung zu demselben beschuldigt werden. Was endlich noch angeführt wird (Mem. I, 2, 58 ff.), dass Sokrates Misshandlung der Armen durch die Reichen gutgeheissen habe, ist so gefasst auch ohne Grund, wenn auch die fragliche Aeusserung desselben allerdings nicht ohne bedenkliche Folgen sein mag.

So viel Missverstand und Entstellung aber auch dem Verfahren gegen Sokrates zu Grunde liegen mag, so unläugbar enthält doch die Lehre und Denkweise dieses Philosophen ein Element, dessen Unverträglichkeit mit dem Princip des griechischen Staatslebens und der griechischen Sittlichkeit dasselbe nach Einer Seite hin rechtfertigt, wie diess Hegel tiefsinnig erkannt hat. Es ist diess im Allgemeinen die Zurückziehung aus der unmittelbar gegebenen sittlichen Objektivität auf das Subjekt und sein Bewusstsein, die Forderung, dass der Einzelne, statt sich unbedingt durch die Gesetze, Sitten und Vorstellungen seines Staats und Volks bestimmen zu lassen, sich aus seiner eigenen Einsicht heraus entscheiden solle, die Behauptung, dass nicht die reflexionslose Hingebung an die bestehende Sitte, sondern nur die selbstbewusste Thätigkeit von sittlichem Werth, dass alle Tugend ein Wissen sei. Sokrates hat dieses Princip freilich nicht in der einseitigen Weise der Sophisten ausgesprochen, er hat nicht die subjektive Willkühr zum höchsten Gesetz erhoben, sondern die durch's Denken gewonnene, aus den objektiv wahren Begriffen geschöpfte Einsicht. Aber theils widerspricht sein Princip auch so noch dem Wesen der griechischen Sittlichkeit, welche diese moderne Freiheit der subjektiven moralischen Ueberzeugung noch nicht

1) Vgl. Mem. II, 2, 3.

kennt und nicht ertragen kann, theils war auch das Sokratische Wissen noch zu unentwickelt, um seine Uebereinstimmung mit dem, was der Staat für wahr und recht erkannte, in bestimmten Resultaten nachweisen zu können. Hätte sich Sokrates auch auf keinem einzelnen Punkte den Sitten und Gesetzen seines Landes widersetzt, schon das Formelle, dass er dieselben nicht ungeprüft annehmen wollte, machte ihn zum Verbrecher gegen das Princip des griechischen Staats, und sein Verfahren bei dieser Prüfung konnte nur zur Erhöhung dieser Schuld beitragen, denn als der letzte Bestimmungsgrund des sittlichen Handelns erscheint doch bei ihm immer nur die Reflexion auf den Vortheil desselben; unmöglich konnte aber der Staat dieses Motiv anerkennen, und wenn es von Sokrates noch so sehr zur Empfehlung der bestehenden Gesetze gebraucht wurde, denn wer konnte dafür bürgen, dass es nicht bei Andern die entgegengesetzte Anwendung finden werde, und was anders, als eine Inconsequenz, oder doch eine blos subjektive Nothwendigkeit war es, wenn nicht auch schon Sokrates diese Anwendung gemacht hat? Und wirklich war ja auch diese Sokratische Methode von einem Kritias und Alcibiades nur zu egoistischer Bestreitung der sittlichen Auktoritäten verwendet worden, und bei Andern musste sie wenigstens das Resultat haben, dass dieselben, der Sokratischen Dialektik auf ihrem ganzen Gange zu folgen unfähig, bei der Verwirrung ihres sittlichen Bewusstseins und dem Zweifel an den geltenden Grundsätzen und Einrichtungen stehen blieben. Aber auch in den Sätzen, welche Sokrates selbst und seine ächtesten Schüler ausgesprochen haben, lässt sich die Unverträglichkeit seines Standpunkts mit dem Wesen des athenischen Staats nachweisen. Nach altgriechischen Begriffen ist der Staat das unmittelbare und ursprüngliche Objekt der sittlichen Thätigkeit, und eine Privattugend, die sich auf sich selbst beschränkte, giebt es nicht; nicht allein wer

positiv gegen den Staat handelt, sondern auch wer dem Staat seine Thätigkeit entzieht, ist ein schlechter Bürger. Sokrates umgekehrt verlangt, dass sich Jeder zunächst mit sich beschäftigen solle, und erst wenn er mit sich im Reinen sei, dann auch mit dem Staat [1]), und er selbst betrachtete es sosehr als seinen Beruf, sich dem bildenden Privatverkehr mit Andern zu widmen, dass er sich von aller politischen Thätigkeit gänzlich zurückzog [2]), und auch in den wenigen Fällen, wo ihm diess unmöglich war, dem Verderben seiner Zeit nur passiven Widerstand entgegensetzte [3]); ebenso sind aus seiner Schule ausser den entarteten Zöglingen derselben, Kritias und Alcibiades, fast nur politisch unthätige Männer hervorgegangen. Dem Griechen war ferner der Staat, wie das absolute sittliche Objekt, so auch die absolute sittliche Auktorität; Sokrates, wenn er auch gegen die sophistische Bestreitung einer objektiven sittlichen Norm an die Gesetze des Staats appellirt (s. o. S. 18 ff.), stellt doch seinerseits gleichfalls die sittliche Selbstgewissheit des Subjekts über die Entscheidung des Staats in seiner berühmten Erklärung [4]), dem Gott (d. h.

1) Plato Symp. 216, A. Xen. Mem. III, 6. IV, 2. Doch wird Mem. III, 7 Charmides von ihm ermahnt, sich der Staatsverwaltung zu widmen, Mem. III, 5 unterhält er sich mit dem jüngeren Perikles über öffentliche Angelegenheiten, und II, 1, 13 ff. zeigt er dem Aristipp die Nothwendigkeit, einem Staat anzugehören. Wenn Aelian V. H. II, 1 die Mem. III, 7 erzählte Unterredung mit Alcibiades gehalten werden lässt, so ist diess ohne Zweifel aus Mem. I, 2, 40 ff. geflossen.

2) Plat. Apol. 31, C ff.

3) Die Solonische Gesetzgebung bedrohte Neutralität bei politischen Partheikämpfen mit der Todesstrafe; Sokrates nahm an diesen so wenig thätigen Antheil, dass er sich auch an der Befreiung Athens von der Herrschaft der dreissig Tyrannen nicht betheiligt zu haben scheint, und ebenso vorher dem ungerechten Befehl derselben zwar nicht gehorcht, aber auch keinen Versuch macht, ihn zu hintertreiben. Plat. Apol. 32, C.

4) Plat. Apol. 29, D.

dem inneren Berufe, ohne den auch das delphische Orakel diese Bedeutung für ihn nicht gehabt hätte) mehr gehorchen zu wollen, als den Athenern, und mögen sie ihm diess auch noch so streng verbieten. Aus jenem Verhältniss zum Staat folgte für den Griechen unmittelbar die weitere Forderung, sich der bestehenden Staatsverfassung unbedingt zu unterwerfen, und sich nicht blos keine gewaltsamen Angriffe, sondern auch keinen Tadel gegen dieselbe zu erlauben. Sokrates dagegen sprach seine Ueberzeugung von der Unzweckmässigkeit der Demokratie unverholen in den stärksten Ausdrücken aus. Wie die wahre Tugend nach seiner Ansicht nur im Wissen besteht, so sind auch die wahren Herrscher nur die Wissenden [1]). Wenn daher die demokratische Verfassung Athens jedem Bürger als solchem das Recht gab, in Staatsangelegenheiten mitzusprechen, die absolute Staatsgewalt in die Gesammtheit der Bürger verlegte, und alle besonderen politischen Funktionen aus dieser durch Wahl oder Loos hervorgehen liess, so musste ihm eine solche Einrichtung schlechthin verkehrt erscheinen, und dass sie diess sei, sagt er auch auf's Bestimmteste, wenn er es nach der von Xenophon nicht widersprochenen, und mit seinen und seines bedeutendsten Schülers sonstigen Aeusserungen zusammenstimmenden Angabe des Melitus für eine Thorheit erklärt hat, die Staatsbeamten durch's Loos zu wählen, während doch Niemand einem so gewählten Steuermann oder Handwerker sich anvertrauen würde [2]). Was er nach diesem von der Demokratie über-

1) Mem. III, 9, 10. S. o. S. 59, 5.

2) Mem. I, 2, 9 vgl. III, 9, 10. (s. o.) und Plato Polit. 297, E ff. Rep. VI, 488 f., wo auch die schon bei Sokrates, wie es scheint, stehenden Vergleichungen des Staatsmanns mit dem Steuermann und dem Arzt wiederholt werden. Ebendahin gehört, was Diog. L. VI, 8 von Antisthenes erzählt, er habe den Athenern gerathen, ihre Esel zu Pferden zu ernennen, was ja eben so leicht gehen werde, als die Erwählung Unwissender zu Feldherrn

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

haupt hielt, bekennt er selbst seinen Richtern gegenüber schroff genug, in der Bemerkung, wenn es um's Recht zu thun sei, der thue in einer solchen am Besten, an der Staatsverwaltung keinen Antheil zu nehmen, da er doch der Leidenschaft des Volks zum Opfer fallen müsste, ehe er etwas ausrichten könnte [1]; und wenn er bei einem andern Anlass einen Freund ermahnt, sich mit der Staatsverwaltung zu befassen, so thut er doch auch dieses nur auf Grund einer Ansicht von der Demokratie, die unmittelbar eine Majestätsbeleidigung gegen das souveräne Volk enthält: er sucht dem Charmides seine Scheu vor öffentlichem Auftreten zu benehmen, indem er ihm zeigt, dass der Demos, vor dem er sich fürchte, nur ein Haufe von Schustern, Bauern und Krämern sei, der diese Rücksicht im Geringsten nicht verdiene [2]. Kein Wunder, wenn wir den Charmides nachher als einen der zehen von den dreissig Tyrannen aufgestellten Befehlshaber des Piräus an der Seite seines Verwandten Kritias im Kampfe gegen die Befreier seines Vaterlands fallen sehen [3], nachdem der oligarchische Hang seiner Familie in ihm durch solche Grundsätze befruchtet war, und ebensowenig, wenn wir den Alcibiades von diesen Grundsätzen die naheliegende Anwendung machen hören, dass die von einem solchen Haufen Unwissender ausgehenden Gesetze keine wahren Gesetze seien [4]. Was aber vom Staate gilt, das muss von der sittlichen Objektivität überhaupt gelten; mit der Beschuldigung, dass Sokrates Geringschätzung der bestehenden Staatsverfassung

1) Plat. Apol. 31, E vgl. Rep. VI, 496, C, wo die Stellung des Philosophen zur demokratischen Masse der Lage eines Menschen verglichen wird, der unter die wilden Thiere gerathen ist; Theät. 173, C ff. Gorg. 521, D ff.

2) Mem. III, 7.

3) Xen. Hell. II, 4, 19.

4) Mem. I, 2, 45.

lehre, steht daher die weitere [1]) in Verbindung, er habe zur Verachtung der Eltern und Verwandten aufgereizt, indem er gelehrt habe, wenn die Kinder weiser seien, als die Eltern, dürfen sie diese als Wahnsinnige binden, und wenn Jemand der Hülfe bedürfe, nützen ihm nicht seine Verwandten, sondern die, welche ihm diese Hülfe zu gewähren verstehen. Diese Beschuldigungen sind allerdings so unmittelbar, wie sie der Ankläger meinte, unstreitig falsch, nichtsdestoweniger liegt auch ihnen etwas Wahres zu Grunde. Wenn Sokrates in richtiger Consequenz seiner Lehre vom absoluten Werth des Wissens ausführte, dass Freunde und Verwandte keinen Werth haben, wofern sie nicht auch das rechte Wissen besitzen, wenn er solche mit entseelten Leichnamen oder unbrauchbaren Abfällen des menschlichen Leibs verglich, wenn er den allgemeinen Grundsatz *ὅτι τὸ ἄφρον ἄτιμόν ἐστιν* auf sie anwandte [2]), so mochte er diess noch so sehr nur in Verbindung mit der Aufforderung sagen, sich durch wahre Einsicht seinen Verwandten werth zu machen; aber wer konnte verhindern, dass Andere auch die Folgerung daraus zogen, Verwandte, denen es an Einsicht und Brauchbarkeit fehle, dürfen als werthlos verachtet und vernachlässigt werden, und wohin konnte diess nicht führen, wenn doch Sokrates zugleich erklärte, dass er das wahre Wissen bei seinen Mitbürgern allenthalben vergeblich gesucht habe, dass die Meisten von alle dem, was sie zu wissen meinen, nichts wissen, und dass (Mem. III, 9, 6) der Verrücktheit nahe stehe, wer sich selbst nicht kenne, und zu wissen glaube, was er nicht wisse [3])? Auch

1) Mem. I, 2, 49. 55.

2) Mem. a. a. O.

3) Insofern ist auch das Zugeständniss der Xenophontischen Apologie § 20, dass Sokrates allerdings Manche beredet habe, hinsichtlich ihrer Bildung ihm mehr zu folgen, als ihren Eltern, und die dasselbe bestätigende Erzählung vom Sohne des Anytus §. 30 f. nebst den Bemerkungen Hegel's darüber, (Gesch. der

der Vorwurf endlich, dass Sokrates nicht an die Staatsgötter glaube, so ungerecht er in dieser allgemeinen Fassung ist, hatte doch eine Seite der Berechtigung. Indem dieser wenigstens für sich selbst die innere dämonische Stimme an die Stelle der öffentlichen Orakel setzte, hatte er ebendamit ausgesprochen, dass er für seine Person dieser nicht mehr bedürfe; welcher gefährliche Vorgang war diess aber nicht in einem Lande, wo diese Orakel nicht blos ein religiöses, sondern zugleich ein politisches Institut waren, und wie leicht konnten Andere, sosehr es dem Sinn des Philosophen zuwider sein mochte, diesem Beispiel in der Art nachahmen, dass sie aus derselben subjektiven Selbstgewissheit heraus, aber ohne diese phantastische Form derselben, die eigene Einsicht den Aussprüchen der Götter und dem allgemeinen Götterglauben gegenüber geltend machten! welche Folgerungen mussten sich überhaupt ergeben, wenn die Sokratische Forderung des Wissens consequenter, als er es gethan hatte, entwickelt, und auch die religiösen Vorstellungen darauf angesehen wurden, ob die Leute wissen, was sie sich dabei denken!

Es wird sich unter diesen Umständen nicht bestreiten lassen, dass Sokrates, so fest er auch unstreitig für sich selbst nicht allein von der absoluten Berechtigung, sondern auch von der Gesetzlichkeit seines Thuns überzeugt war, doch der Vertreter einer Denkweise gewesen ist, die dem Princip der altgriechischen Sittlichkeit wesentlich entgegengesetzt war, und sich nicht ohne den Untergang derselben durchführen liess, und dass der athenische Staat nach griechischen Begriffen von dem Rechte des Staats über die Gesinnung und Meinungsäusserung seiner Bürger dieses ihm feindselige Princip in der Person des Sokrates zu bestrafen befugt war; die Strafe aber konnte bei einem Manne, der jede

Phil. II, 92 f.) immerhin zu beachten, wie unsicher es auch sonst mit der Zuverlässigkeit jener Angaben stehen mag.

Milderung durch eine annehmbare Selbstschätzung verworfen hatte [1]), und einem richterlichen Verbot seines Thuns zum Voraus den Gehorsam verweigerte, nur die Verbannung oder der Tod sein. Nun dürfen wir allerdings die reine Einsicht in die Bedeutung des Sokratischen Princips und sein Verhältniss zum griechischen Volksleben weder bei seinen Anklägern noch bei seinen Richtern suchen, diese Einsicht war hier vielmehr in eine Menge zum Theil höchst alberner und ungerechter Vorurtheile verhüllt, und ohne Zweifel auch bei Vielen durch persönliche oder politische Leidenschaft getrübt. Dass aber darum doch nicht diese Leidenschaft, sondern die Ueberzeugung von dem schädlichen Einfluss des Sokrates das letzte Motiv seiner Verurtheilung war, wird die bisherige Erörterung gezeigt haben, und dass diese Ueberzeugung trotz alles Verkehrten, was sich daran ansetzte, doch auf einem richtigen Takt beruhte, dass mithin das Urtheil über den Philosophen, vom Standpunkt des griechischen Rechts aus, gerecht war, sollte man gleichfalls nicht mehr läugnen [2]).

Eine andere, von den Vertretern der eben ausgeführten Ansicht in der Regel viel zu wenig beachtete Frage [3]) ist nun aber freilich, ob auch das Athen der damaligen

1) Plat. Apol. 36, D ff. vgl. Forchhammer a. a. O. S. 64 f.

2) Ich möchte desswegen auch nicht mit Hermann Gesch. u. Syst. des Plat. I, 241 sagen, dass »seine Verurtheilung nur auf einer Verwechselung seiner Lehre mit der sophistischen beruht« habe. Es bedurfte in der That keiner solchen Verwechslung, um die Lehre des Sokrates der griechischen Sittlichkeit gefährlich zu finden.

3) Das Richtigste hat auch hier Hegel a. a. O. S. 100 ff., wenn gleich auch er im Vorhergehenden die Athener allzu ausschliesslich als Repräsentanten der altgriechischen Sittlichkeit behandelt; höchst einseitig verfährt dagegen Forchhammer in der mehrerwähnten Abhandlung, wenn er hier die Athener schlechtweg als die Gesetzlichen, den Sokrates schlechtweg als Revolutionär bezeichnet, und diesem die extremsten Consequenzen seines Princips, mag Sokrates selbst auch noch so sehr dagegen protestiren, als bewusste Absicht unterschiebt.

Zeit zur Verurtheilung des Sokrates noch ein Recht hatte, und diese Frage müssen wir vom geschichtlichen Standpunkt aus unbedenklich verneinen. Hätte zur Zeit des Miltiades und Aristides ein Sokrates auftreten können, und er wäre verurtheilt worden, so möchte man diess rein als eine Gegenwehr der substantiellen griechischen Sittlichkeit gegen das hereinbrechende Princip der Subjektivität auffassen, in der Periode nach dem peloponnesischen Kriege dagegen ist diese Auffassung nicht mehr unbedingt zulässig. Das Athen, welches seit einem halben Jahrhundert von sophistischer Bildung durchfressen war, welches seit dem Tode des Perikles an der Stelle der grossen, sich ohne Nebenrücksichten an das Gemeinwesen hingebenden Staatsmänner nur noch Demagogen und Oligarchen an seine Spitze stellte, die in allem Uebrigen entgegengesetzt nur in der Unterordnung des öffentlichen unter ihr Privatinteresse, in dem gesinnungslosen Spiel der Intrigue und der Ehrsucht einverstanden waren, welches statt des alterthümlichen Ernstes eines Aeschylus und der tiefen Frömmigkeit eines Sophokles die Euripideïsche Reflexion und Aristophanische Leichtfertigkeit beklatschen gelernt hatte, dieses Volk, welches die sittliche Substanz längst an die individuelle Willkühr verrathen hatte, dieser durch und durch auf die subjektive Freiheit und Bildung gebaute Staat hatte kein Recht mehr, den Philosophen, der dieses Princip seiner Zeit aussprach, darum zu verdammen. Sokrates umgekehrt, so wenig er auch auf dem Standpunkt der früheren Unmittelbarkeit steht, war doch auf's Ernstlichste bestrebt, die von der sophistischen Reflexion wankend gemachten Grundsätze der Sittlichkeit zu retten, und insofern eher Dank, als Strafe, anzusprechen berechtigt. Nun wurde freilich gerade nach dem peloponnesischen Kriege eine Rückkehr zur alten Sitte in Leben und Verfassung versucht, und da Sokrates durch sein Princip der subjektiven Selbstbestimmung den Boden der sub-

stantiellen Sittlichkeit verlassen hatte, so fiel er als ein Opfer dieser Reaktion des Alten gegen das Neue. Aber diese Rückkehr war jetzt nicht mehr möglich und geschichtlich nicht mehr berechtigt. Die Verurtheilung des Sokrates ist ein politischer Anachronismus, und sie hat sich als solchen dadurch bewährt, dass weder sie noch eine der andern damit in Verbindung stehenden Maassregeln dem athenischen Staate seine alte Kraft wieder zu geben und dem immer unaufhaltsamer hereinbrechenden Verderben zu steuern vermocht hat. Müssen wir daher auch die Verschuldung des Sokrates gegen den Geist seines Volks anerkennen, dass er von seiner weltgeschichtlichen Sendung getrieben den ursprünglichen Boden des griechischen Bewusstseins verlassen, und dieses über die Schranken hinausgehoben hat, innerhalb deren allein diese bestimmte Gestaltung nationalen Lebens möglich war, so ist doch diese Schuld nicht die vereinzelte dieses Individuums, sondern die gemeinsame seiner Zeit und seines Volkes, und indem das athenische Volk diese gemeinsame Schuld an ihm als Einzelnem bestraft hat, so hat es nicht nur in ihm sich selbst verurtheilt, sondern es hat zugleich das weitere Unrecht begangen, nur das bestimmte Individuum für das büssen zu lassen, wofür Alle der Geschichte verantwortlich waren. Schuld und Unschuld vertheilt sich also nicht gleichmässig an beide Partheien, sondern während Sokrates das absolute Recht des geschichtlich höheren Princips für sich hat, so haben seine Gegner nicht mehr das volle Recht ihres Princips, weil sie selbst nicht rein in demselben stehen, und eben das ist die eigenthümliche tragische Verwicklung in dem Schicksal des Philosophen, dass es nicht die einfache Collision rein entgegengesetzter sittlicher Mächte ist, die sich uns darin darstellt, dass vielmehr jede dieser Mächte die andere in ihr selbst hat, dass die Athener in Sokrates ihr eigenes Princip verurtheilen, und Sokrates nicht blos für

seinen Abfall vom Princip der substantiellen Sittlichkeit, sondern ebenso für seine Bemühungen zur Wiederherstellung der von der Sophistik erschütterten sittlichen Grundlagen büssen muss.

§. 17.

B. Die unvollkommenen Sokratiker.

Es war natürlich, dass Sokrates durch das Bedeutende seiner Persönlichkeit und das Grosse und Neue seines philosophischen Princips die tiefste und umfassendste Wirkung hervorbrachte. Wird aber diese Wirkung eines grossen Geistes auch sonst je nach der Beschaffenheit derer, die sie aufnehmen, bei Verschiedenen verschieden sein, so kam hier noch die unentwickelte Gestalt der Sokratischen Philosophie und der theilweise Widerspruch ihrer einzelnen Seiten hinzu, um für ihre Auffassung der Individualität den weitesten Spielraum zu eröffnen. Im Besondern hat man mit Recht drei Klassen Sokratischer Schüler unterschieden [1]: während ein Theil derselben sich begnügte, aus dem Umgang mit Sokrates Tüchtigkeit der Gesinnung und praktische Lebensweisheit zu schöpfen, oder denselben auch wohl gar, wie die Schule eines Sophisten, für egoistische Zwecke benützte, so suchten Andere sein philosophisches Princip in einseitiger Auffassung festzuhalten, nur Einem aber ist es gelungen, dieses in seiner Totalität zu begreifen und weiter zu bilden. Diesem nun wird unser nächster Abschnitt gewidmet sein; die unphilosophischen Sokratiker, wie Xenophon und Aeschines, gehen uns hier nichts an; von denen dagegen, welche das Sokratische Princip zwar

1) Hegel Gesch. d. Phil. II, 106 ff. Brandis Gr.-röm. Phil. II, a, 67. Vgl. auch Tennemann Gesch. d. Phil. II, 84 ff. Ritter Gesch. d. Philos. II, 84 ff. Schleiermacher Gesch. d. Philos. S. 85 u. A.

philosophisch, aber einseitig in sich aufgenommen und verarbeitet haben, ist noch zu sprechen.

Sokrates hatte das Wissen des Guten als das höchste Ziel der Philosophie und des Lebens bezeichnet, was aber das Gute sei, hatte er nicht zu sagen gewusst, sondern sich mit der unmittelbar praktischen Darstellung desselben begnügt, oder sofern er eine theoretische Bestimmung versuchte, sich auf eine eudämonistische Relativitätstheorie beschränkt. Indem diese verschiedenen Seiten des Sokratischen Philosophirens auseinandergiengen, und jede für sich zum Princip erhoben wurde, traten zunächst diejenigen, welche sich an den allgemeinen Gehalt des Sokratischen Princips, die abstrakte Idee des Guten hielten, denen gegenüber, die von der eudämonistischen Begründung dieser Idee ausgehend das Gute selbst zu einem blos Relativen machten; weiter aber innerhalb der ersten Klasse die, welchen die theoretische, denen, welchen die praktische Auffassung und Darstellung des Guten die Hauptsache war; die Eine Sokratische Schule gieng in die entgegengesetzten Schulen der Megariker und Cyniker auf der einen, der Cyrenaiker auf der andern Seite auseinander. Wie aber in dieser Isolirung seiner Momente der eigenthümliche Gehalt des Sokratischen Princips theilweise verloren gieng, so sahen sich auch alle diese Schulen durch ihre Einseitigkeit auf ältere, von der geschichtlichen Entwicklung im Ganzen bereits überwundene Standpunkte zurückgeführt, die Megariker und Cyniker zu der eleatischen Alleinslehre und der Sophistik des Gorgias, die Cyrenaiker zur Protagorischen Skepsis und ihrer Heraklitischen Begründung.

In der megarischen Philosophie [1]) — um mit die-

1) Man vgl. über dieselbe, ausser den betreffenden Abschnitten in den mehrerwähnten Werken von Ritter, Brandis, K. Fr. Hermann und Hegel: Deycks de Megaricorum doctrina (Bonn 1827), eine durch sorgfältige Materialiensammlung ausgezeichnete Ar-

ser anzufangen — können wir mit Ritter [1]) drei Elemente unterscheiden, ein Sokratisches, ein eleatisches und ein sophistisches. Zunächst an die Sokratische Lehre schliesst sich der Satz des Euklides an, dass die Tugend nur Eine sei, die mit vielen Namen genannt werde [2]), und das Gute überhaupt nur Eines, nämlich die Einsicht [3]). Ebenso Sokratisch, als eleatisch, ist ferner die Forderung, dass man sich nicht auf die sinnlichen Wahrnehmungen und Vorstellungen, sondern nur auf die Vernunft verlassen solle [4]), wenn sie auch in dieser bestimmten Form nicht unmittelbar dem Sokrates angehört [5]). Wenn endlich die Behauptung, dass nur die körperlosen Begriffe das wahrhaft Wirkliche seien, also ein Anfang der Ideenlehre, mit höchster

beit; Ritter über die Philosophie der Megar. Schule im Rhein. Mus. II, b (1828) S. 295 ff. Hermann über Ritter's Darstellung d. sokrat. Systeme S. 32 ff.

1) Rhein. Mus. II, b, 299.

2) Diog. L. VII, 161. Dasselbe sagt von Menedemus, dem Stifter der eretrischen Schule, Plut. de virt. mor. c. 2.

3) Diog. II, 106: [*Εὐκλείδης*] *ἓν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο πολλοῖς ὀνόμασι καλούμενον· ὁτὲ μὲν γὰρ φρόνησιν, ὁτὲ δὲ θεὸν, καὶ ἄλλοτε νοῦν κ. τ. λ.* Cic. Acad. Qu. II, 42: [*Megarici*] *id bonum solum esse dicebant, quod esset unum et simile et idem semper ... A Menedemo autem .. Eretriaci appellati; quorum omne bonum in mente positum et mentis acie, qua verum cerneretur. Illi* [nämlich die eigentlichen Megariker] *similia, sed, opinor, explicata aberius et ornatius.* Nach diesen Zeugnissen haben wir wohl auch die Platonischen Aeusserungen im Philebus (Anf. u. ö.) und der Rep. (VI, 505, B: *ἀλλὰ μὴν καὶ τόδε γε οἶσθα, ὅτι τοῖς μὲν πολλοῖς ἡδονὴ δοκεῖ εἶναι τὸ ἀγαθὸν, τοῖς δὲ κομψοτέροις φρόνησις .. καὶ ὅτι γε οἱ τοῦτο ἡγούμενοι οὐκ ἔχουσι δεῖξαι ἥ τις φρόνησις ἀλλ' ἀναγκάζονται τελευτῶντες τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φάναι*) nicht blos auf Antisthenes, sondern zugleich auch auf die Megariker zu beziehen. Vgl. auch Deycks S. 26 ff.

4) Aristokles b. Eus. praep. ev. XIV, 17, 1, wo die Megariker mit den Eleaten unter die gerechnet werden, welche behauptet haben, *δεῖν τὰς μὲν αἰσθήσεις καὶ φαντασίας καταβάλλειν, αὐτῷ δὲ μόνον τῷ λόγῳ πιστεύειν.*

5) S. o. S. 40, Anm.

Wahrscheinlichkeit auf die Megariker zurückgeführt wird [1]), so werden wir auch hierin nur eine Anwendung der So-

1) Nachdem PLATO im Sophisten die eleatische Lehre vom Sein durchgegangen hat, fährt er fort, S. 245, E: *τοὺς μὲν τοίνυν διακριβολογουμένους ὄντος τε πέρι καὶ μὴ πάνυ μὲν οὐ διεληλύθαμεν, ὅμως δὲ ἱκανῶς ἐχέτω· τοὺς δὲ ἄλλως λέγοντας αὖ θεατέον* u. s. w. Unter diesen werden nun sofort zwei Klassen unterschieden: solche, die nur das Körperliche für seiend gelten lassen wollen, und solche, die im Streit gegen diese *μάλα εὐλαβῶς ἄνωθεν ἐξ ἀοράτου ποθὲν ἀμύνονται, νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἴδη βιαζόμενοι τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι· τὰ δὲ ἐκείνων σώματα καὶ τὴν λεγομένην ὑπ' αὐτῶν ἀλήθειαν κατὰ σμικρὰ διαθραύοντες ἐν τοῖς λόγοις γένεσιν ἀντ' οὐσίας φερομένην τινὰ προςαγορεύουσιν.* Eben diese werden dann nachher (248, A) als *εἰδῶν φίλοι* wieder erwähnt, und als ihre Lehre wird angegeben *σώματι μὲν ἡμᾶς γενέσει δι' αἰσθήσεως κοινωνεῖν, διὰ λογισμοῦ δὲ ψυχῇ πρὸς τὴν ὄντως οὐσίαν, ἣν ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχειν.* Dass nun unter diesen Letzteren Euklid mit seiner Schule gemeint sei, hat zuerst SCHLEIERMACHER (Platon's Werke II, 2, 140 ff.) wahrscheinlich gemacht, und auch mir, wie Andern (AST Platons L. u. Schr. S. 201. DEYCKS S. 37 ff. BRANDIS Gr.-röm. Philos. II, a, 114 ff. HERMANN Plat. I, 339 f. STALLBAUM Plat. Parm. 60 f.), empfiehlt sich diese Annahme trotz RITTERS (Rhein. Mus. II, b, 305 ff.) und PETERSENS (Zeitschr. für Alterthumsw. 1836, 892) Widerspruch. Denn wenn doch allgemein zugestanden wird, dass diese von den Eleaten ausdrücklich unterschiedenen Freunde einer Ideenlehre viel zu speciell charakterisirt sind, um nicht auf eine bestimmte historische Erscheinung jener Zeit bezogen zu werden, wo sollen wir diese suchen, wenn nicht in den Megarikern? denn dass eine philosophische Schule, die es zu dieser entwickelten Theorie gebracht hatte, uns ganz unbekannt geblieben sein sollte (RITTER), ist nicht wahrscheinlich. Und wirklich wird in den Worten: *τὰ δὲ ἐκείνων σώματα — προςαγορεύουσιν* das Verfahren der megarischen Dialektik treffend genug bezeichnet, und ebenso passt auf diese Schule auf's Beste, dass die *εἰδῶν φίλοι* nach S. 249, C. 248, A ebenso, wie die Eleaten, alle Bewegung läugneten, und von der *ὄντως οὐσία* behaupteten, dass sie *ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡςαύτως ἔχει.* Hält man uns aber entgegen, dass die Megariker von Plato schwerlich als *ἄλλως λέγοντες*, d. h. wie DEYCKS übersetzt, *qui temere nulloque certo consilio ea de re disputant,* bezeichnet worden wären, so müssen wir diess zugeben, nur glauben wir, auch die von Plato geschilderten *εἰδῶν φίλοι* haben nicht so genannt werden können, jenes

kratischen Lehre vom Werth des begrifflichen Wissens auf die eleatische Anschauung des absoluten Seins finden können. Diese Sokratischen Sätze haben aber hier einen Unterbau aus der eleatischen Spekulation erhalten. Wollte Sokrates mit seiner Lehre vom Guten nur die Einheit des sittlichen Zwecks ausdrücken, so bekommt dieselbe hier zugleich metaphysische Bedeutung: das Gute ist das Eine sich selbst gleiche Sein ohne Werden und Veränderung, das diesem Entgegengesetzte, das Nichtgute, ist auch das Nichtseiende [1]), und ein Mittleres zwischen beiden, ein blos Mögliches, giebt es nicht [2]); legte jener allen Werth

ἄλ. λέγ. sei daher einfach zu übersetzen: die, welche anders reden. Wird ferner bemerkt, S. 246, C (*ἐν μέσῳ δὲ περὶ ταῦτα ἄπλετος ἀμφοτέρων μάχη τις — ἀεὶ ξυνέστηκεν*) werde die hier bekämpfte Denkart als älter und weitverbreitet bezeichnet, so ist dem zu entgehen, wenn wir entweder *ἀεὶ* mit »jedesmal« (scil. so oft beide Partheien streiten) übersetzen, oder hier dieselbe Verallgemeinerung wie S. 242, D annehmen. Dass endlich die Vielheit der Ideen der megarischen Lehre von der Einheit des Seins widerspricht, und Stilpo gegen die Platonische Ideenlehre polemisirte, ist richtig; eine andere Frage ist dagegen, ob Stilpo diess als Megariker oder als Cyniker gethan hat, und ob jener Widerspruch auch schon den ersten Stiftern der Megarischen Philosophie klar wurde; von einer Vielheit von Begriffen sprachen die Megariker wenigstens auch sonst, vgl. Deycks S. 83. Nach dem Vorstehenden ist auch meine beiläufige Aeusserung 1. Th. S. 275 zu berichtigen.

1) S. o. S. 106, A. 3. Aristokles b. Eus. Praep. ev. XIV, 17, 2: (*οἱ περὶ Στίλπωνα καὶ τοὺς Μεγαρικοὺς*) *ἠξίουν τὸ ὂν ἓν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὂν ἕτερον εἶναι, μηδὲ γεννᾶσθαί τι μηδὲ φθείρεσθαι, μηδὲ κινεῖσθαι τοπαράπαν.* Diog. II, 106: *Τὰ δ' ἀντικείμενα τῷ ἀγαθῷ ἀνῄρει* [*Εὐκλείδης*] *μὴ εἶναι φάσκων.*

2) Arist. Metaph. IX, 3. Anf. *Εἰσὶ δέ τινες οἵ φασιν, οἷον οἱ Μεγαρικοὶ, ὅταν ἐνεργῇ μόνον δύνασθαι, ὅταν δὲ μὴ ἐνεργῇ οὐ δύνασθαι* u. s. w. Dasselbe drückte später der Zeitgenosse des Ptolemäus Soter, Diodorus Kronus so aus: *μηδὲν εἶναι δυνατὸν, ὃ οὔτ' ἐστὶν ἀληθὲς οὔτ' ἔσται*, d. h. möglich sei nur, was entweder schon wirklich geworden ist, oder noch wirklich werden wird, (Arrian Epikt. Diss. II, 19 S. 282. Cic. de fato c. 79) und damit stand auch seine Lehre von den hypothetischen Ur-

auf's Wissen, so wird dieses hier durch die eleatische Unterscheidung der αἴσθησις und des λόγος genauer im Gegensatz gegen die Vorstellung bestimmt [1]; fand Sokrates in den Begriffen zwar das allein wahre Wissen, aber noch nicht das alleinige Sein, so behaupten die Megariker, dem Obigen zufolge, auch das Letztere. Indem aber so das Gute mit dem reinen Sein der Eleaten identificirt wird, so tritt es in dasselbe ausschliessende Verhältniss zum Mannigfaltigen der Erscheinung, wie dieses, wesshalb die Megariker die Möglichkeit der Bewegung mit ähnlichen Gründen bestritten, wie Zeno [2]. Hatte jedoch schon dieser mit der einseitigen Negativität seiner Dialektik der Sophistik vorgearbeitet, so geriethen die Megariker mit ihren Trugschlüssen [3]) und ihrer Verzichtleistung auf alle positive wissenschaftliche Entwicklung, ja zuletzt auf alle objektiv

theilen in Verbindung, von denen er (Sextus adv. Mathemat. VIII, 113 f.) nur diejenigen als wahr anerkennen wollte, in denen nicht blos die Consequenz, sondern auch der Vordersatz richtig sei. Vgl. über diese beiden Puukte die sorgfältige Auseinandersetzung von Deycks S. 69 ff.

1) S. o. S. 106, A. 4 und dazu Arist. Metaph. I, 5. 986, b. 31: (Παρμενίδης) τὸ ἓν μὲν κατὰ τὸν λόγον, πλείω δὲ κατὰ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνων εἶναι. Parm. Fr. V. 28 ff. wo gleichfalls die ἀλήθεια den δόξαι, der λόγος der sinnlichen Wahrnehmung entgegengesetzt wird.

2) Zwar werden erst von einem der letzten Megariker, von Diodor, ausdrücklich Beweise gegen die Möglichkeit der Bewegung angeführt (Sextus Emp. adv. Math. X, 85 f. 112 f. vgl. Deycks S. 64 ff.), da aber die Läugnung der Bewegung der ganzen Schule gemeinsam war, müssen ähnliche Beweisführungen auch früher schon vorgekommen sein. Nur hypothetisch, behufs dieser Argumentation, scheint Diodor, ähnlich wie Zeno, eine Zusammensetzung des Räumlichen aus Atomen angenommen zu haben. S. Deycks S. 80 ff.

3) Durch solche Trugschlüsse hat sich namentlich Eubulides, ein Gegner und Zeitgenosse des Aristoteles und mittelbarer oder unmittelbarer Schüler des Euklid bekannt gemacht. Manche seiner Sophismen sind übrigens wohl schon älter. Vgl. über dieselben Deycks S. 51 ff.

gültigen Urtheile [1]) noch entschiedener auf sophistische Resultate, und verdienten den Namen der Eristiker, den sie später erhielten, in vollem Maasse.

So weit sich aber diese Schule mit diesen sophistischen Resultaten von dem Sokratischen Geist entfernen mochte, so wenig dürfen wir doch das Sokratische ihrer ursprüng-

1) Schon von Euklid wird berichtet (Diog. II, 107 und dazu Deycks S. 34 f.), er habe sich für die Widerlegung fremder Behauptungen nur der indirekten Beweisführung bedient, die aber eben immer nur ein negatives Resultat giebt, und er habe die Beweisführung (oder Definition) mittelst der Vergleichung verworfen. Die späteren Megariker, namentlich Stilpo, giengen so weit, nach dem Vorgang des Antisthenes die Verknüpfung mehrerer Begriffe zu Urtheilen zu bestreiten (Plut. gegen Kolotes c. 22 ff. S. 1119, C. Simpl. Phys. f. 26). Dasselbe thaten auch die eretrischen Philosophen nach Simpl. in Phys. f. 20 med. (bei Brandis Schol. in Arist. S. 330, a, 3). Um so weniger empfiehlt sich die Ansicht von Deycks S. 85, der mit Plutarch annimmt: *Stilponem non tam ex animi sententia, quam ad sophistas coercendos, ita pronuntiasse.* Dazu wäre ein so sophistischer Satz das schlechteste Mittel gewesen; derselbe war ja aber auch schon von Antisthenes (s. u.) in vollem Ernste vorgetragen worden. Wenn von demselben Stilpo Diogenes L. II, 119 berichtet: *Δεινὸς δὲ ἄγαν ὢν ἐν τοῖς ἐριστικοῖς ἀνῄρει καὶ τὰ εἴδη*, so könnte man zwar diese, nicht eben megarische, Bestreitung der allgemeinen Begriffe gleichfalls aus dem Einfluss der cynischen Lehre ableiten; aus dem Zusammenhang jedoch, in dem jener Satz bei Diog. steht, wird mir mit Hegel Gesch. d. Phil. II, 123 und Stallbaum Plat. Parm. S. 65 wahrscheinlicher, dass er lediglich auf einem Missverständniss des Laërtiers beruht. Dieser fahrt nämlich nach den angeführten Worten fort: *καὶ ἔλεγε, τὸν λέγοντα ἄνθρωπον εἶναι* [?], *μηδένα* [sc. *λέγειν*], *οὔτε γὰρ τόνδε λέγειν οὔτε τόνδε· τί γὰρ μᾶλλον τόνδε ἢ τόνδε; οὔτε ἄρα τόνδε. καὶ πάλιν· τὸ λάχανον οὐκ ἔστι τὸ δεικνύμενον. λάχανον μὲν γὰρ ἦν πρὸ μυρίων ἐτῶν· οὐκ ἄρα ἐστὶ λάχανον.* Offenbar ist nun in diesen Beispielen nicht gesagt, dass der Begriff nicht wirklich sei — seine Wirklichkeit wird ja in beiden vorausgesetzt — sondern, dass es falsch sei, die den Begriff, also das Allgemeine, ausdrückende Bezeichnung auf das Einzelne zu übertragen, was theils nur eine specielle Anwendung des Satzes von der Unmöglichkeit der Urtheile, theils eher gegen die Realität der Einzeldinge, als gegen die der Begriffe gerichtet ist.

lichen Richtung, und die, wenn auch einseitige, Consequenz verkennen, mit der sie dieses Sokratische Element entwickelt hat. Worin dieses liegt, habe ich bereits angedeutet: es ist das Princip des Wissens, von dem die Megariker ausgiengen. Indem dieselben die Forderung des Wissens abstrakt festhalten, als Inhalt des wahren Wissens aber eben nur den allgemeinen Begriff des Wissenswerthen oder des Guten anzugeben wissen, ohne dieses abstrakte Princip durch die lebendige Persönlichkeit und praktische Thätigkeit des Sokrates zu ergänzen, so erscheint ihnen alles Andere, ausser dem Guten, als ein solches, das nicht gewusst werden könne, mithin auch nicht sei; das allgemeine Wesen, von Sokrates in der Forderung des begrifflichen Wissens und der Zurückführung aller Tugend auf's Wissen des Guten nur als Ziel und Norm des subjektiven Denkens und Thuns ausgesprochen, wird von den Megarikern auch für das alleinige objektive Sein erklärt, und durch diese Behauptung die Sokratische Lehre auf die eleatische zurückgeführt, deren sophistischer Consequenz sie sich dann auch nicht entziehen konnte. Wenn nur das Eine ist, das Viele aber schlechterdings nicht ist, so ist auch keine Vielheit von Begriffen, die unterschiedenen Begriffe sind vielmehr nur eben so viele Namen für das Eine, so haben wir auch kein Recht, von irgend etwas ein von ihm Verschiedenes auszusagen, es giebt keine objektiv gültigen Urtheile. Man kann nicht läugnen, dass solche, die diese sophistische Seite der megarischen Lehre ausschliessend hervorkehrten, wie Eubulides und Alexinus und theilweise auch Stilpo, von dem Sokratischen Princip weit abkamen, auch dieses gänzlich Unsokratische jedoch entstand nur aus einer einseitigen Verfolgung von ächt Sokratischem, und auch in ihrer extremsten Ausbildung fällt die megarische Philosophie nie weder mit der eleatischen Metaphysik noch mit der Sophistik schlechthin zusammen; was sie von diesen unter-

scheidet bleibt immer die Sokratische Idee des Guten und der hieran anknüpfende ethische Charakter der Schule, der gerade in einem ihrer spätesten Repräsentanten, in Stilpo, freilich nicht ohne Einfluss des Cynismus, wieder mit aller Kraft hervortritt.

Mit der megarischen Schule ist nun die cynische nahe verwandt, wie sich diess schon äusserlich an der Gemeinsamkeit ihres Anfangs- und Schlusspunktes zeigt; denn beide giengen ursprünglich aus einer Verbindung eleatisch-sophistischer und Sokratischer Philosophie hervor, und beide giengen, nachdem sie längere Zeit getrennt nebeneinander bestanden hatten, in Stilpo wieder zusammen, und durch den Schüler des letztern, Zeno von Cittium, gemeinschaftlich in die Stoa über [1]). Das gemeinsame Princip beider ist die Sokratische Idee des Wissens, welches als Wissen des Guten zugleich das sittlich Gute, oder die Tugend, selbst ist. Wie die Megariker lehrte auch Antisthenes, die Tugend sei für Alle dieselbe [2]), nämlich die Einsicht [3]),

1) Es ist aus diesem Grunde der Einsicht in den geschichtlichen Zusammenhang nicht zuträglich, wenn Hegel, Marbach, Braniss und Brandis nach Tennemanns Vorgang in ihren Darstellungen die Cyrenaiker zwischen die Cyniker und Megariker einschieben. Im Uebrigen ist es ziemlich gleichgültig, ob man von Aristipp zu Antisthenes und von da zu den Megarikern fortgeht, oder umgekehrt, da diese drei Schulen nicht eine aufeinanderfolgende Stufenreihe, sondern neben einander bestehende Artunterschiede darstellen; doch scheint mir die hier befolgte Ordnung die natürlichste, sofern die megarische Philosophie mehr die allgemeine Grundlage des Sokratischen Philosophirens festgehalten hat, die cynische ihre konkrete Anwendung, und die cyrenaische nur eine unwillkührliche, jenem allgemeinen Princip widersprechende Consequenz.

2) Diog. L. VI, 12 vgl. Brandis Gr.-röm. Phil. II, a, 77.

3) Diog. VI, 13. *Τεῖχος ἀσφαλέστατον φρόνησιν ... Τείχη κατασκευαστέον ἐν τοῖς αὑτῶν ἀναλώτοις λογισμοῖς.* §. 11: *Αὐτάρκη εἶναι τὸν σοφόν.* §. 12: *Τῷ σοφῷ ξένον οὐδὲν οὐδ' ἄπο.* Plut. de Stoic. Rep. 14, 4: *δεῖν κτᾶσθαι νοῦν ἢ βρόχον.* Denselben

daher auch lehrbar [1]), wie jene wusste aber auch er nicht genauer zu bestimmen, worin die Tugend oder das Gute bestehe, sondern begnügte sich theils mit der allgemeinen und blos formellen Forderung der Tugend, theils mit der negativen Bestimmung, dass die Tugend das Vermeiden des Schlechten sei [2]), oder sofern er sich auf Besonderes einlässt, so geschieht diess nur unsystematisch in aphoristischen Apophthegmen, dergleichen uns der Laërtier von ihm und seinen Schülern so viele aufbewahrt hat. Von dieser Lehre über das Gute wurde ferner auch Antisthenes auf dialektische Sätze geführt, die sich ihm ebenso, wie den Megarikern, an die eleatische Philosophie anschlossen. Wie bei jenen gieng endlich auch bei ihm das Eleatische vielfach in die Sophistik über, mit der Antisthenes auch äusserlich durch seinen früheren Lehrer, den Gorgias, zusammenhängt. Was aber die cynische Philosophie bei dieser ihrer Verwandtschaft mit der megarischen von dieser unterscheidet, ist das verschiedene Verhältniss, in welches das theoretische und das ethische Element in beiden Systemen gesetzt werden: während bei den Einen das theoretische Interesse das Erste ist, und das praktische nur ein Abgeleitetes, so ist bei den Andern das praktische Interesse das Erste, und das theoretische ein Abgeleitetes, während jenen das sittliche Handeln nur als nothwendige Folge des wahren Wissens Werth hat, hat diesen das Wissen einen Werth nur als Mittel zum sittlichen Handeln. Diese

Ausspruch erzählt Diog. L. VI, 24 von dem Cyniker Diogenes in den Worten: *εἰς τὸν βίον παρασκευάζεσθαι δεῖν λόγον ἢ βρόχον.* Vgl. oben S. 106, 3.

1) Diog. VI, 10: *Διδακτὴν ἀπεδείκνυε τὴν ἀρετήν.*

2) Das Erstere liegt in der obenangeführten Stelle aus Plato's Rep. VI, 505, B und dem Mangel aller genaueren Bestimmung in den von den Cynikern berichteten Sätzen, das Andere in Aeusserungen, wie die bei Diog. L. VI, 7. 8: rechtschaffen werde man, wenn man von den Wissenden das Böse fliehen lerne.

verschiedene Stellung des Theoretischen und Praktischen zeigt sich zunächst schon äusserlich an dem verschiedenen Umfang, der dem Einen und dem Andern in jedem der beiden Systeme eingeräumt wird: von den Megarikern haben sich Viele, so weit wenigstens unsere Kenntniss von ihnen reicht, ausschliesslich, auch die Uebrigen aber ganz überwiegend mit dialektischen Fragen beschäftigt, und nur Stilpo scheint vermöge seines gleichmässigen Zusammenhangs mit Antisthenes und Euklid dem Ethischen grössere Aufmerksamkeit geschenkt zu haben, im Cynismus dagegen tritt schon beim Stifter desselben das Dialektische entschieden hinter das Ethische zurück, und bei seinen Nachfolgern verschwindet es so völlig, dass diese Denkweise schon bei Diogenes von Sinope und Krates aus einem philosophischen System ganz in eine Form des praktischen Lebens übergeht. Dasselbe Uebergewicht der Praxis über die Theorie hat aber auch schon Antisthenes als Grundsatz ausgesprochen, wenn er sagt [1]): die Tugend sei Sache der Werke und bedürfe nicht vieler Reden und Kenntnisse; sie sei hinreichend zur Glückseligkeit und bedürfe nur Sokratischer Stärke. Stimmen daher auch die Cyniker in der Zurückführung der Tugend auf die Einsicht und ebenso ohne Zweifel in der eleatischen Unterscheidung der richtigen Einsicht, oder des Wissens, von der Vorstellung [2]) mit den Megarikern überein, so gehen sie doch sogleich in der weiteren Entwicklung von ihnen wieder ab: statt den Inhalt der richtigen Einsicht, die Idee des Guten, wenigstens im Gegensatz gegen das Viele der Erscheinung näher zu bestimmen, halten sie den formellen Grundsatz der Sokratischen Philosophie, dass das wahre Wissen das Erkennen des Begriffs sei, in einer Abstraktion fest, durch welche

1) Diog. L. VI, 11.

2) Antisthenes schrieb nach Diog. VI, 17, vier Bücher *περὶ δόξης καὶ ἐπιστήμης*.

nicht blos jeder Fortschritt vom einfachen Begriff zu einer Verbindung von Begriffen, sondern am Ende auch die Möglichkeit der Begriffsbildung selbst aufgehoben wird; schon Antisthenes läugnete, dass Eines von einem Andern ausgesagt werden dürfe [1]), und seine Schüler (wenn nicht er selbst) zogen daraus die richtige Folgerung, dass keine Definition möglich sei [2]) — ein Standpunkt, von dem aus die

1) Arist. Metaph. V, 29. 1024, b, 33: διὸ Ἀντισθένης ᾤετο εὐήθως μηθὲν ἀξιῶν λέγεσθαι πλὴν τῷ οἰκείῳ λόγῳ ἓν ἐφ' ἑνός· ἐξ ὧν συνέβαινε, μὴ εἶναι ἀντιλέγειν, σχεδὸν δὲ μηδὲ ψεύδεσθαι. Top. I, 11. 104, b, 20: οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν, καθάπερ ἔφη Ἀντισθένης. Plato Soph. 251, B: ὅθεν γε, οἶμαι, τοῖς τε νέοις καὶ τῶν γερόντων τοῖς ὀψιμαθέσι (Antisth.) θοίνην παρεσχήκαμεν· εὐθὺς γὰρ ἀντιλαβέσθαι παντὶ πρόχειρον ὡς ἀδύνατον τά τε πολλὰ ἓν καὶ τὸ ἓν πολλὰ εἶναι, καὶ δή που χαίρουσιν οὐκ ἐῶντες ἀγαθὸν λέγειν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ μὲν ἀγαθὸν ἀγαθόν, τὸν δὲ ἄνθρωπον ἄνθρωπον u. s. w. Vergl. Theät. 201, E ff. Phileb. 14, C ff. Arist. El. Soph. c. 17. 175, b, 15 ff. Phys. I, 2. 185, b, 25 ff. Simpl. Phys. f. 20. Wenn Hermann (Sokr. Syst. S. 30) in diesen Sätzen des Antisthenes den »grossen Fortschritt« finden wollte, dass Antisthenes »alle analytischen Urtheile *a priori* als solche für wahr anerkannt habe«, so hat ihm Ritter (Gesch. d. Phil. 2. A. II, 133) mit Recht entgegnet, dass es sich hier weder um analytische Urtheile *a priori* noch überhaupt um analytische, sondern nur um identische Urtheile handle. H. hat nun (Plat. I, 267) diess auch anerkannt, bleibt aber dabei, dass durch die Lehre des Antisth. »die Philosophie zum erstenmale wieder an den identischen Urtheilen einen selbständigen Inhalt gewonnen habe.« Worin jedoch dieser Inhalt bestanden haben sollte, lässt sich nicht absehen, da weder mit der Anerkennung der identischen Urtheile irgend etwas gesagt, noch deren Läugnung der Philosophie jemals eingefallen ist. Noch weniger kann in der Bestreitung aller andern, als der identischen Urtheile ein philosophischer Fortschritt, und nicht vielmehr eine alles Wissen zerstörende Consequenz eines einseitigen Standpunkts gefunden werden.

2) Arist. Metaph. VIII, 3. 1043, b, 23: ὥστε ἡ ἀπορία, ἣν οἱ Ἀντισθένειοι καὶ οἱ οὕτως ἀπαίδευτοι ἠπόρουν, ἔχει τινὰ καιρόν, ὅτι οὐκ ἔστι τὸ τί ἐστιν ὁρίσασθαι (τὸν γὰρ ὅρον λόγον εἶναι μακρὸν — d. h. sei eine Battologie; vgl. über den Ausdruck Metaph. XIV, 3. 1091, a, 7), ἀλλὰ ποῖον μέν τί ἐστιν ἐνδέχεται καὶ διδάξαι, ὥσπερ ἄργυρον τί μέν ἐστιν, οὔ, ὅτι δ' οἷον καττίτερος. ὥστ'

Polemik gegen die Platonische Ideenlehre, zugleich aber auch das Zurücksinken dieser Schule in einen rohen Empirismus höchst natürlich war [1]). Hier werden daher die unwissenschaftlichen Folgerungen, welche bei den Megarikern

οὐσίας ἔστι μὲν ἧς ἐνδέχεται εἶναι ὅρον καὶ λόγον, οἷον τῆς συνθέτου, ἐάν τε αἰσθητὴ ἐάν τε νοητὴ ᾖ· ἐξ ὧν δ' αὕτη πρώτων οὐκ ἔστιν. Dass indessen diese Ansicht auch schon von Antisth. selbst vorgetragen wurde, erhellt mit grosser Wahrscheinlichkeit aus dem Plat. Theät. 201, E ff.: ἐγὼ γὰρ αὖ ἐδόκουν ἀκούειν τινῶν ὅτι τὰ μὲν πρῶτα ὡσπερεὶ στοιχεῖα, ἐξ ὧν ἡμεῖς τε συγκείμεθα καὶ τἆλλα, λόγον οὐκ ἔχοι. αὐτὸ γὰρ καθ' αὑτὸ ἕκαστον ὀνομάσαι μόνον εἴη, προσειπεῖν δὲ οὐδὲν ἄλλο δυνατὸν, οὔθ' ὡς ἔστιν οὔθ' ὡς οὐκ ἔστιν... δεῖν δὲ εἴπερ ἦν δυνατὸν αὐτὸ λέγεσθαι, καὶ εἶχεν οἰκεῖον αὐτοῦ λόγον, ἄνευ τῶν ἄλλων ἁπάντων λέγεσθαι. νῦν δὲ ἀδύνατον εἶναι ὁτιοῦν τῶν πρώτων ῥηθῆναι λόγῳ· οὐ γὰρ εἶναι αὐτῷ ἀλλ' ἢ ὀνομάζεσθαι μόνον· ὄνομα γὰρ μόνον ἔχειν. Hier erinnert nicht blos der οἰκεῖος λόγος an die oben (S. 115, 1) aus Aristoteles angeführte Behauptung des Antisthenes, dass Jedes nur mit seinem οἰκεῖος λόγος bezeichnet werden dürfe, sondern auch die Unterscheidung der πρῶτα, die nicht definirt werden können (keinen λόγος, sondern nur ein ὄνομα haben), an den Satz, den Arist. Metaph. VIII, 3 den Antisthenern beilegt, nicht die πρῶτα, sondern nur das Zusammengesetzte, habe einen ὅρος καὶ λόγος. Diese Behauptung scheint also, da sie schon Plato in einem nicht allzuspäten Gespräch berücksichtigen konnte, gleichfalls dem Antisth. selbst anzugehören.

1) Tzetz. Chil. VII, 605:

ψιλὰς ἐννοίας γάρ φησι ταύτας (die Ideen) ὁ Ἀντισθένης λέγων· βλέπω μὲν ἄνθρωπον καὶ ἵππον δὲ ὁμοίως ἱππότητα οὐ βλέπω δὲ, οὐδ' ἀνθρωπότητά γε.

Diog. L. VI, 53 (über Diogenes — dasselbe erzählt aber der Scholiast zu den Aristotelischen Kategorieen, bei Brandis S. 66, b, 45 vgl. S. 68, b, 26 von Antisthenes —): Πλάτωνος περὶ ἰδεῶν διαλεγομένου, καὶ ὀνομάζοντος τραπεζότητα καὶ κυαθότητα, ἐγὼ, εἶπεν, ὦ Πλάτων, τράπεζαν καὶ κύαθον ὁρῶ, τραπεζότητα δὲ καὶ κυαθότητα οὐδαμῶς, worauf Plato mit den Worten: Natürlich, denn es fehlen dir die Augen, um dieses zu sehen, gewiss ebensosehr in seinem Recht war, als dem gut cynischen Angriff des Antisthenes in seinem Σάθων (Diog. III, 35. VI, 16. Athen. V, 20. S. 220. XI, 15, S. 507) gegenüber mit den Bemerkungen Soph. 251, C.

erst spät und unter fremdem Einfluss hervortreten [1]), von Anfang an ungescheut ausgesprochen, zum Beweise des geringen Interesses, welches diese Schule dem theoretischen Erkennen in Vergleich mit der praktischen Durchführung der philosophischen Gesinnung beilegte. Auch die cynische Ethik jedoch ist dürftig, es fehlt ihr nicht allein, wie schon bemerkt wurde, die systematische Entwicklung fast gänzlich, sondern auch ihr Princip ist einer solchen Entwicklung unfähig; einer allgemeineren theoretischen Grundlage ermangelnd muss sich diese Ethik auf die abstrakte Forderung der Tugend oder der Einsicht beschränken, eine Forderung, die ohne positiven Gehalt nur in der Entgegensetzung gegen das gewöhnliche, dem sinnlichen Bedürfniss dienstbare Leben der Menschen ihre Erfüllung findet. Das Princip der cynischen Ethik ist daher die praktische Befreiung von allem Bedürfniss, die Selbstgenügsamkeit des Subjekts, welche durch die Zurückziehung aus allen besondern Lebenslagen und Verhältnissen auf die Allgemeinheit des Bewusstseins, durch das Aufgeben aller bestimmten Zwecke erworben wird. Wer zu dieser Bedürfnisslosigkeit gelangt ist, ist der Weise, der als solcher auch allein glücklich ist, und auch in jedem besondern Falle allein das Rechte zu treffen weiss; was uns an derselben hindert, ist ein Uebel, was uns darin fördert, ein Gut, alles Uebrige ein Gleichgültiges; d. h. die Lust als solche ist ein Uebel, weil sie das Subjekt in besondern Interessen und Bedürfnissen festhält, die Mühe umgekehrt ein Gut, weil sie diese Besonderheit vernichtet [2]); Alles endlich, was nicht unmit-

1) Der Erste, dem sie bestimmt beigelegt werden, ist Stilpo; von diesem scheinen sie durch seinen Schüler Menedemus in die eretrische Schule übergegangen zu sein (s. o. S. 110, 1). Mit Stilpo beginnt aber die Vermischung der megarischen und cynischen Philosophie.

2) Die Belege für diese und die übrigen hier erwähnten Punkte s. bei Brandis a. a. O. S. 77 ff. Wenn Ritter Gesch. d. Phil. II, 121

telbar den einen oder andern dieser Erfolge hat, ist ein Adiaphoron, und auch die sittlichen Verhältnisse des Staats- und Familienlebens sind ein solches, da auch sie jeden, der sich ihnen um ihrer selbst willen, und nicht, wie der Weise, aus philosophischer Einsicht hingiebt, von der Gleichgültigkeit gegen das Besondere abziehen. Ist aber nur dieses die wahre Tugend, so bedarf es geringer philosophischer Bildung, um sie zu gewinnen, wie diess auch schon Antisthenes selbst, trotz seiner sophistischen Vielschreiberei, und noch mehr ohne Zweifel seine Schüler anerkannt haben [1]); mochten daher auch Einzelne von den Mitgliedern dieser Schule, wie Antisthenes und Krates [2]), höhere Geistesbildung besitzen, so war doch ihre natürliche Consequenz eben nur die Bettlerphilosophie eines Diogenes, welche die rohe Stärke eines bis zur Gefühllosigkeit abgehärteten Willens und den beissenden Mutterwitz des Plebejers ebenso der Philosophie (man erinnere sich nur der Anekdoten, die sich um das Verhältniss des Diogenes und Plato drehen), wie der Verweichlichung eines überfeinerten Zeitalters entgegensetzte, und welche die Cyniker zu den Kapuzinern der griechischen Welt machte. Nicht weiter führte es auch, wenn diese Schule die Befreiung von den Vorurtheilen der Volksreligion mit zur Unabhängigkeit des Weisen rech-

bemerkt, man könnte in der entgegengesetzten Lehre des Antisthenes und Aristipp über die Lust den tieferen Gedanken finden, dass jener die Bewegung der Seele selbst, dieser das Ende derselben für das Gute gehalten habe, so giebt er doch diese Vermuthung mit Recht selbst wieder auf, und wird mit Unrecht von Hermann (Sokr. Syst. S. 29) dafür getadelt, denn theils lässt sich mit nichts nachweisen, dass Antisth. jenen Gedanken mit Bewusstsein ausgesprochen hat, theils hat Aristipp die Lust ausdrücklich nicht als Ruhe, sondern als Bewegung definirt; Diog. II, 85 f. Plato Phileb. 43, A. 53, C.

1) S. o. S. 114 und Brandis a. a. O. S. 84, l. m.

2) Vgl. seine Verse bei Diog. L. VI, 86:

Ταῦτ' ἔχω, ὅσσ' ἔμαθον καὶ ἐφρόντισα καὶ μετὰ Μουσῶν σέμν' ἐδάη· τὰ δὲ πολλὰ καὶ ὄλβια τῦφος ἔμαρψε.

nete [1]), denn auch diese wurde hier, wie es scheint, nicht systematisch begründet, und die Anklänge an Xenophanische und Sokratische Sätze, die sich bei Antisthenes finden [2]), nicht weiter entwickelt [3]). Je weniger es aber hiemit die wirkliche, durch Philosophie und Bildung gewonnene Allgemeinheit des Bewustseins war, die sich im Cynismus in ihrer Selbstgenügsamkeit behauptete, um so unvermeidlicher war es, dass diese Autarkie des Weisen mit den berechtigten Ansprüchen der bestehenden sittlichen Mächte in einen das sittliche Gefühl verletzenden Konflikt gerieth [4]), und dass sich andererseits die Partikularität der sich auf diese Art auf sich selbst zurückziehenden Subjekte theils

1) Die Belege über Antisthenes und Diogenes bei Brandis S. 83, über Stilpo, der auch hierin mehr Cyniker als Megariker ist, Diog. II, 116 f. Athen. X, 5. 422, d.

2) An Xenophanes erinnert, was Clemens Alex. Strom. V, S. 601 Sylb. berichtet: *Ἀντισθένης . . οὐδενὶ ἐοικέναι φησὶ (τὸν θεὸν) διόπερ αὐτὸν οὐδεὶς ἐκμαθεῖν ἐξ εἰκόνος δύναται* (vollständiger bei Theodoret Gr. Aff. Cur. I, 713 angef. von Winckelmann Antisth. Fragm. S. 23), an die oben S. 56 angeführte Sokratische Aeusserung Cic. Nat. De. I, 13: *Antisthenes in eo libro, qui Physicus inscribitur, populares Deos multos naturalem unum esse dicens tollit vim et naturam Deorum.*

3) Wenn Ritter S. 128 (und ähnlich Brandis S. 83) vermuthet, die Lehre von Gott habe sich wohl dem Antisth. an seine Ethik durch den Gedanken angeschlossen, dass alles in der Gestaltung der Verhältnisse von einem vernünftigen Wesen mit Rücksicht auf die Bedürfnisse des Weisen geordnet sein müsse, so weiss ich nicht ob hier nicht ein entwickelterer Zusammenhang angenommen wird, als sich geschichtlich nachweisen lässt. Mir scheint in der Theologie des Antisth. und seiner Schüler die negative, an Xenophanes und die Sophistik anschliessende Seite, die Opposition gegen die Volksreligion, die Hauptsache.

4) Wie wir diess nicht blos bei einem Antisthenes und Diogenes, sondern auch bei Stilpo nachweisen können, wenn die beiden Ersteren (Diog. VI, 11. 29. 71. 93) verlangen, dass der Weise sich um die bestehenden Gesetze nichts bekümmere und eines Vaterlands entbehren könne, und Stilpo (Plut. de Tranqu. an. c. 6, S. 468. a. Diog. II, 114.) durch das unsittliche Leben seiner Tochter sich weiter nicht afficirt findet.

in dem Hochmuth und der Eitelkeit einer eigensinnigen, alle Sitte verhöhnenden Sucht nach Originalität [1]), theils auch in der Ungebundenheit kundgab, mit welcher die Cyniker den Genuss als ein Gleichgültiges am Ende doch wieder, nur in der hässlichen Weise einer rohen, vom Geist wie von der Leidenschaft verlassenen Sinnlichkeit freigaben [2]). Hatte daher die cynische Philosophie mit der ächt Sokratischen Ueberzeugung von dem unbedingten und ausschliesslichen Werth der Einsicht angefangen, so wurde sie doch durch die einseitige und unentwickelte Fassung dieses Princips zu Folgerungen geführt, die zuerst alle Möglichkeit der Wissenschaft, dann aber auch die von ihr selbst verlangte Allgemeinheit des sittlichen Bewustseins aufhoben, und die Willkühr des Individuums mit dem Anspruch auf absolute Anerkennung auf den Thron setzten, womit das Princip des Cynismus in das entgegengesetzte des Hedonismus umschlug.

Was nun diesen betrifft, so haben wir uns zunächst über seinen Ausgangspunkt und seine Tendenz im Allgemeinen zu verständigen. Die ältere cyrenaische Lehre, wie sie durch den ältern und jüngern Aristipp, ihren Grundzügen nach aber ohne Zweifel schon durch den Erstern [3]) ausge-

1) Man vgl. in dieser Beziehung, ausser den bekannten Anekdoten über Diogenes, was Diog. L. VI, 92. 97 von Krates und der Hipparchia erzählt.

2) Die Belege s. bei Xenophon Symp. 4, 38. Diog. VI, 3 f. 72. Dass übrigens auch dieses nur theilweise unsokratisch ist, beweist das früher S. 18 Angeführte.

3) Dass schon diesem nicht blos das ethische Princip der Cyrenaischen Philosophie, sondern auch (was Ritter S. 93 und Wendt in dem Berichte über seine Abhandlung de philosophia Cyrenaica, Gött. Gel. Anz. 1835, S. 787 f. unwahrscheinlich finden) die systematische Ausführung und physikalische Begründung desselben der Hauptsache nach angehört, wird hauptsächlich durch den Platonischen Philebus wahrscheinlich, der S. 42, C. ff. 53, E die Lustlehre bereits auf die Heraklitisch-Protagorischen Sätze vom Fluss aller Dinge gegründet sein lässt. Da nun diese Verbindung des Hedonismus mit der Physik und Erkenntnisslehre

bildet worden ist, enthält neben der ethischen Theorie, welche ihren Hauptinhalt bildet, auch physikalische und logische Sätze. Der ethische Grundsatz des Systems ist bekanntlich die Behauptung, dass die Lust der Zweck des Lebens und das höchste Gut sei. Diese Lust wurde sodann näher dahin bestimmt, dass darunter die positive Lust, nicht die blosse Schmerzlosigkeit, und die Lust des einzelnen Augenblicks, nicht die Glückseligkeit als ein das ganze Leben umfassender Zustand, verstanden werden sollte, woraus weiter die Folgerung hervorgieng, dass jede Lust als solche gut und die Annahme schändlicher Lüste nur durch positive Institution nicht aus der Natur entstanden sei, dass mithin kein Art —, sondern nur ein Gradunterschied [1]) unter den Genüssen statt-

später ausdrücklich bei den Cyrenaikern, sonst aber, so viel wir wissen, in keinem der vorplatonischen Systeme vorkommt, so müssen wir die Platonischen Stellen doch wohl auf die Cyrenaische Philosophie, dann aber auch schon auf ihren Stifter beziehen. Auffallend ist freilich, dass Aristoteles (mit Ausnahme von zwei unten zu besprechenden Stellen) von diesem ganz schweigt, und auch Eth. Nik. X, 2 als Vertreter des Hedonismus nicht den Aristipp, sondern den Eudoxus nennt, und man könnte sich durch diese Bemerkung versucht finden, der Angabe Euseb's Praep. ev. XIV, 18, 23 oder eigentlich wohl des Peripatetikers Aristokles, Glauben zu schenken, dass der ältere Aristipp das Princip der Lustlehre noch nicht bestimmt ausgesprochen habe, wenn dem nur nicht alle sonstigen Zeugnisse im Wege ständen.

1) Einen solchen nämlich scheint Aristipp allerdings angenommen zu haben, vgl. Wendt a. a. O S. 778 ff. 789 f. Diog. L. II, 90, welche Stelle der vorhergehenden Behauptung §. 87: *μὴ διαφέρειν ἡδονὴν ἡδονῆς μηδὲ ἥδιόν τι εἶναι* offenbar widerspricht. Gleichfalls übertrieben ist die Behauptung des Diog. II, 87 und Cicero Ac. qu. II, 45, dass Aristipp die körperliche Lust für die einzige gehalten habe, denn derselbe soll nach Diog. §. 89 (vgl. Plut. Qu. Conv. V, 1, 2, 7) auch ausdrücklich gelehrt haben: *οὐ πάσας τὰς ψυχικὰς ἡδονὰς καὶ ἀλγηδόνας ἐπὶ σωματικαῖς ἡδοναῖς καὶ ἀλγηδόσι γίνεσθαι*, nur das mag daher richtig sein, dass er die körperliche Lust als die ursprüngliche und höchste betrachtete. S. Diog. II, 90. X, 137. Plato Phileb.

finde. Das Mittel zur Erreichung der wahren Lust aber sollte die Einsicht sein, sofern diese theils von allen den leeren Vorstellungen erlöst, welche dem Genuss des Lebens im Wege stehen, wie Neid, leidenschaftliche Liebe, Aberglauben [1]), theils und besonders durch Entfernung aller Sehnsucht nach dem entschwundenen, aller Begierde nach dem künftigen, aller Abhängigkeit von dem gegenwärtigen Genuss die Freiheit des Selbstbewusstseins von den äusseren Verhältnissen hervorbringt, welche in jedem Augenblick die Gegenwart rein zu geniessen und sich schlechthin in ihr befriedigt zu finden gestattet [2]). Die physikalische Grundlegung für diese

45, A. Wendt a. a. O. S. 781. Ritter S. 104. Wenn der Letztere ebd. die Angabe, dass die Cyrenaiker auch Gradunterschiede der Lust geläugnet haben, gegen Wendt in Schutz nimmt, so muss er doch selbst sogleich wieder durch die Unterscheidung reinerer und weniger reiner Genüsse solche zugeben. Auch Plato Phileb. 45, A redet übrigens im Sinn des Hedonismus von *μέγισται τῶν ἡδονῶν.*

1) Diog. II, 91: *Τὸν σοφὸν μήτε φθονήσειν μήτε ἐρασθήσεσθαι ἢ δεισιδαιμονήσειν, γίνεσθαι γὰρ ταῦτα παρὰ κενὴν δόξαν, λυπήσεσθαι μέντοι καὶ φοβήσεσθαι, φυσικῶς γὰρ γίνεσθαι.*

2) Diog. II, 91: *Τὴν φρόνησιν ἀγαθὸν μὲν εἶναι λέγουσιν, οὐ δι' ἑαυτὴν δὲ αἱρετὴν ἀλλὰ διὰ τὰ ἐξ αὐτῆς περιγινόμενα.* Was diess aber sei, das sagen ausser der oben angeführten Stelle die zahlreichen Aeusserungen, in denen Aristipp für die höchste Lebensweisheit die Kunst erklärt, die Gegenwart rein und frei zu geniessen; vgl. Aelian V.H. XIV, 6: *πάνυ σφόδρα ἐῤῥωμένως ἐῴκει λέγειν ὁ Ἀρίστιππος, παρεγγυῶν, μήτε τοῖς παρελθοῦσιν ἐπικάμνειν, μήτε τῶν ἐπιόντων προκάμνειν· εὐθυμίας γὰρ δεῖγμα τὸ τοιοῦτο, καὶ ἵλεω διανοίας ἀπόδειξις· προσέταττε δὲ ἐφ' ἡμέρᾳ τὴν γνώμην ἔχειν καὶ αὖ πάλιν τῆς ἡμέρας ἐπ' ἐκείνῳ τῷ μέρει καθ' ὃ ἕκαστος ἢ πράττει τι ἢ ἐννοεῖ· μόνον γὰρ ἔφασκεν ἡμέτερον εἶναι τὸ παρὸν, μήτε δὲ τὸ φθάνον μήτε τὸ προσδοκώμενον· τὸ μὲν γὰρ ἀπολωλέναι, τὸ δὲ ἄδηλον εἶναι εἴπερ ἔσται.* (Dasselbe, nur unvollständiger, bei Athen. XII, 63. S. 544.) Plut. de cup. div. c. 3. (*Ἀρίστιππος εἰώθει λέγειν ὅτι*) *τὸν πλείω τῶν ἱκανῶν ἔχοντα καὶ πλειόνων ὀρεγόμενον οὐ χρυσίον ἐστὶν οὐδ' ἀργύριον τὸ θεραπεῦον.. ἀλλ' ἐκβολῆς δεῖται καὶ καθαρμοῦ.* Vgl. Dens. n. posse suav. vivi sec. Epic. 4, 5. Diog. II, 72: *τὰ ἄριστα ὑπετίθετο τῇ θυγατρὶ Ἀρήτῃ*

ethischen Sätze bildet eine der Protagorischen sehr nahe verwandte Theorie der Bewegung und Empfindung, die Lehre von dem Fluss aller Dinge und der daher rührenden Relativität alles Wissens. Von der Läugnung eines ruhenden Seins ausgehend [1]) erklärten die Cyrenaiker für das Einzige, was wir wissen können, die Bewegungen unsers innern Sinns, oder die Empfindung der Lust und der Unlust, bestritten dagegen das Recht, von der Empfindung auf ein ruhendes Objekt und eine bestimmte Beschaffenheit desselben zu schliessen [2]), eine Lehre, die sich von der

συνασκῶν αὐτὴν ὑπεροπτικὴν τοῦ πλείονος εἶναι. Stob. Serm. XVII, 18. κρατεῖ ἡδονῆς οὐχ ὁ ἀπεχόμενος ἀλλ' ὁ χρώμενος μὲν μὴ παρεκφερόμενος δέ. Horaz Ep. I, 1, 18: *Nunc in Aristippi furtim praecepta relabor, Et mihi res, non me rebus subjungere conor.* Ders. Ep. I, 17, 23: *Omnis Aristippum decuit color et status et res Tentantem majora, fere praesentibus aequum.* Diog. II, 66 f. ἦν δὲ ἱκανὸς ἁρμόσασθαι καὶ τόπῳ καὶ χρόνῳ καὶ προσώπῳ καὶ πᾶσαν περίστασιν ἁρμονίως ὑποκρίνασθαι Διό ποτε Στράτωνα, οἱ δὲ Πλάτωνα, πρὸς αὐτὸν εἰπεῖν, Σοὶ μόνῳ δέδοται καὶ χλαμύδα φορεῖν καὶ ῥάκος (vgl. Hor. Ep. I, 17, 27 ff. Plut. de Alex. Virt. I, 8) Aristipp bei Xen. Mem. II, 1, 8 ff. Ἔγωγ' οὐδ' ὅλως γε τάττω ἐμαυτὸν εἰς τὴν τῶν ἄρχειν βουλομένων τάξιν ... οὐδὲ εἰς τὴν δουλείαν αὖ ἐμαυτὸν τάττω, ἀλλ' εἶναί τις μοι δοκεῖ μέση τούτων ὁδὸς, ἣν πειρῶμαι βαδίζειν, οὔτε δι' ἀρχῆς οὔτε διὰ δουλείας, ἀλλὰ δι' *ἐλευθερίας*, ἥπερ μάλιστα πρὸς εὐδαιμονίαν ἄγει. Nur die weitere Ausführung dieser Grundsätze sind die vielen Anekdoten aus Aristipps Leben bei Diogenes, Athenäus a. a. O., Plutarch de tranqu. an. c. 8. de ed. puer. c. 7. Stob. Floril. XVII, 18. XLIX, 22. LVII, 13. LXXVI, 14. XCIV, 32. Die sonstigen Belege zu der obigen Darstellung s. b. Ritter und Brandis.

1) Auf diese wird wenigstens im Platonischen Philebus die Lustlehre zurückgeführt S. 42, E: μὴ κινουμένου τοῦ σώματος ἐφ' ἑκάτερα (αὔξην καὶ φθίσιν) ... δῆλον .. ὡς οὔτε ἡδονὴ γίγνοιτ' ἂν ἐν τῷ τοιούτῳ ποτὲ οὔτε τις λύπη .. ἀλλὰ γάρ, οἶμαι, τόδε λέγεις, ὡς ἀεί τι τούτων ἀναγκαῖον ἡμῖν ξυμβαίνειν ὡς οἱ σοφοί φασιν, ἀεὶ γὰρ ἅπαντα ἄνω τε καὶ κάτω ῥεῖ. S. 53, C: ἆρα περὶ ἡδονῆς οὐκ ἀκηκόαμεν, ὡς ἀεὶ γένεσίς ἐστιν, οὐσία δὲ οὐκ ἔστι τοπαράπαν ἡδονῆς.

2) Plut. adv. Col. c. 24, 2: (οἱ Κυρηναϊκοί) τὰ πάθη καὶ τὰς φαν–

Protagorischen nur dadurch unterscheidet, dass Protagoras die *αἴσθησις* oder die sinnliche Wahrnehmung zur einzigen Quelle und Norm des Wissens machte, die Cyrenaiker dagegen das *πάθος* oder das Gefühl einer irgendwie beschaffenen Lust oder Unlust [1]. Im Uebrigen scheinen sie sich nicht weiter auf die Physik eingelassen zu haben, wie diess ausser späteren Gewährsmännern auch schon Aristoteles bezeugt [2]. Auch jene allgemeinen Sätze aber soll-

τασίας ἐν αὐτοῖς τιθέντες οὐκ ᾤοντο τὴν ἀπὸ τούτων πίστιν εἶναι διαρκῆ πρὸς τὰς ὑπὲρ τῶν πραγμάτων καταβεβαιώσεις τὸ φαίνεται τιθέμενοι, τὸ δ' ἐστὶ μὴ προσαποφαινόμενοι περὶ τῶν ἐκτός. . . . γλυκαίνεσθαι γὰρ λέγουσι καὶ πικραίνεσθαι καὶ φωτίζεσθαι καὶ σκοτοῦσθαι τῶν παθῶν τούτων ἑκάστου τὴν ἐνέργειαν οἰκείαν ἐν αὐτῷ καὶ ἀπερίσπαστον ἔχοντος· εἰ δὲ γλυκὺ τὸ μέλι καὶ πικρὸς ὁ θαλμὸς u. s. w. *ὑπὸ πολλῶν ἀντιμαρτυρεῖσθαι.* Weitere Belege bei Brandis S. 94 f.

1) Cic. Acad. Qu. II, 46: *Aliud judicium Protagorae est, qui putet id cuique verum esse, quod cuique videatur: aliud Cyrenaicorum, qui praeter permotiones intimas nihil putant esse judicii* (c. 7: *de tactu, et eo quidem, quem philosophi interiorem vocant, aut doloris aut voluptatis, in quo Cyrenaici solo putant veri esse judicium*). Aristokles b. Eus. praep. ev. XIV, 19, 1. *Ἑξῆς δ' ἂν εἶεν οἱ λέγοντες μόνα τὰ πάθη καταληπτά. Τοῦτο δ' εἶπον ἔνιοι τῶν ἐκ τῆς Κυρήνης. . . Καιόμενοι γάρ ἔλεγον καὶ τεμνόμενοι γνωρίζειν, ὅτι πάσχοιέν τι· πότερον δὲ τὸ καῖον εἴη πῦρ ἢ τὸ τέμνον σίδηρος οὐκ ἔχειν εἰπεῖν.* Hiezu fügt nun Euseb. selbst §. 5 bei: *Ἕπεται τούτοις οὖν, συνεξετάσαι καὶ τοὺς τὴν ἐναντίαν βαδίζοντας καὶ πάντα χρῆναι πιστεύειν ταῖς τοῦ σώματος αἰσθήσεσιν ὁρισαμένους, ὧν εἶναι Μητρόδωρον τὸν Χῖον καὶ Πρωταγόραν τὸν Ἀβδηρίτην.* Offenbar ist aber diese Lehre der cyrenaischen nicht entgegengesetzt, sondern mit ihr identisch, denn auch Protagoras sagte nicht, dass alle Empfindungen objektiv, sondern nur, dass sie subjektiv, oder für den Empfindenden wahr seien; vgl. unsern 1 Th. S. 257 f. und die eigene Angabe des Aristokles a. a. O. c. 20, 1.

2) Diog. II, 92: *Ἀφίσταντο δὲ καὶ τῶν φυσικῶν διὰ τὴν ἐμφαινομένην ἀκαταληψίαν, τῶν δὲ λογικῶν διὰ τὴν εὐχρηστίαν ἥπτοντο. Μελέαγρος δὲ . . . καὶ Κλειτόμαχος . . . φασὶν αὐτοὺς ἄχρηστα ἡγεῖσθαι τό τε φυσικὸν μέρος καὶ τὸ διαλεκτικόν. Δύνασθαι γὰρ εὖ λέγειν καὶ δεισιδαιμονίας ἐκτὸς εἶναι καὶ τὸν περὶ θανάτου φόβον ἐκφεύγειν τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον ἐκμεμαθηκότα.*

ten nur dazu dienen, das ethische Princip zu begründen; wenn die Empfindung für den einzigen Gegenstand unsers Wissens angesehen wurde, musste sie consequenter Weise auch zum einzigen Zweck des Handelns gemacht werden. Im Besondern unterschieden die Cyrenaiker zwei Arten der Bewegung, die sanfte und die rauhe; die sanfte Bewegung sollte die Lust und als solche der höchste Zweck sein, die rauhe oder stürmische die Unlust, das zwischen beiden in der Mitte Liegende dagegen, die Ruhe der Seele, weder Lust noch Unlust [1]. In dem oben Angeführten ist nun ohne Zweifel auch die Hauptsache der Cyrenaischen Logik enthalten [2], und wenn sie ausserdem noch in einem besondern Theile ihres Systems von den Beweismitteln (*πίστεις*) handelten [3], so kann doch der Inhalt dieses Abschnittes unmöglich bedeutend gewesen sein, wie sich diess theils aus dem Umstand, dass sich gar nichts von demselben in der Ueberlieferung erhalten hat, theils auch aus der oben angeführten Behauptung vieler Alten, dass die Cyrenaiker die Logik gar nicht bearbeitet haben, abnehmen lässt.

SEXTUS adv. Math. VII, 11: *δοκοῦσι δὲ κατά τινας καὶ οἱ ἀπὸ τῆς Κυρήνης μόνον ἀσπάζεσθαι τὸ ἠθικὸν μέρος παραπέμπειν δὲ τὸ φυσικὸν καὶ τὸ λογικὸν ὡς μηδὲν πρὸς τὸ εὐδαιμόνως βιοῦν συνεργοῦντα.* PLUTARCH b. EUS. Praep. ev. I, 8, 9: *Ἀρίστιππος ὁ Κυρηναῖος τέλος ἀγαθῶν τὴν ἡδονὴν, κακῶν δὲ τὴν ἀλγηδόνα, τὴν δὲ ἄλλην φυσιολογίαν περιγράφει, μόνον ὠφέλιμον εἶναι λέγων τὸ ζητεῖν· Ὅττί τοι ἐν μεγάροισι κακόν τ' ἀγαθόν τε τέτυκται.* ARIST. Metaph. III, 2. 996, a, 32: *ὥστε διὰ ταῦτα τῶν σοφιστῶν τινες οἷον Ἀρίστιππος προεπηλάκιζον αὐτὰς [τὰς μαθηματικὰς ἐπιστήμας]· ἐν μὲν γὰρ ταῖς ἄλλαις τέχναις, καὶ ταῖς βαναύσοις, οἷον τεκτονικῇ καὶ σκυτικῇ, διότι βέλτιον ἢ χεῖρον λέγεσθαι πάντα, τὰς δὲ μαθηματικὰς οὐθένα ποιεῖσθαι λόγον περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν.*

1) DIOG. II, 85 — 87. 89. EUSEB. praep. ev. XIV, 18, 24 (wahrscheinlich nach ARISTOKLES). SEXTUS adv. Math. VII, 199.

2) Eine Bemerkung, durch die sich auch der Widerspruch der Angaben bei DIOG. II, 92 (s. o. S. 124, e) ausgleicht, wie BRANDIS S. 103 richtig gesehen hat.

3) SEXTUS adv. Math. VII, 11.

Es fragt sich nun, in welchem von diesen Elementen wir den Mittelpunkt und das treibende Interesse des Cyrenaischen Systems zu suchen haben. Aristipp, glaubt HERMANN [1]), habe von den zwei noch nicht systematisch vermittelten Elementen der Sokratischen Lehre, dem logischen und dem religiösen, das erste consequent festgehalten: „hatte Sokrates durch die Trennung der Begriffe von den Urtheilen gezeigt, wie jene auch durch die Veränderungen dieser unerschüttert und folglich auch von den zufälligen und subjektiven Bestimmungen menschlicher Willkühr unberührt blieben," so soll Aristipp dasselbe gelehrt haben, „wenn er bemerkte, dass die Menschen nur rücksichtlich der bestimmten Vorstellungen, die durch die empfangenen Eindrücke in ihnen erzeugt werden, nicht rücksichtlich der Gegenstände, von welchen jene Eindrücke ausgiengen, übereinstimmten." Mit Recht ist indessen hiegegen bemerkt worden [2]), dass die Cyrenaiker mit der Behauptung [3]), Jeder kenne nur seine inviduelle Empfindung und die gemeinsamen Namen bezeichnen Jedem wieder etwas Anderes, die Allgemeingültigkeit der Begriffe so gut, wie die der Urtheile aufgehoben haben, und diese ganze Unterscheidung zwischen Urtheilen und Begriffen ihnen fremd sei, wie sie denn auch dem Sokrates fremd ist. Das dialektische Element der Cyrenaischen Lehre, nur in seiner bestimmteren Verbindung mit dem physikalischen, hebt auch BRANDIS [4]) hervor. Wiewohl er nämlich zugiebt, dass der subjektive Grund dieser Lehre zunächst in der Lustliebe ihres Urhebers gelegen sei, so will er doch ihren objektiven Ausgangspunkt vorherrschend auf dem theoretischen Gebiete

1) Plat. I, 263 ff. vgl. über Ritters Darstellung d. sokrat. Systeme S. 26 ff.

2) RITTER Gesch. d. Phil. 2. A. II, 106.

3) SEXTUS adv. Math. VII, 195. 198. Vgl. oben S. 124, 1.

4) Gr.-röm. Phil. II, a, 94.

suchen; in dem Grundsatze, dass das wahre Wissen Bestimmungsgrund des Handelns sein müsse, mit Sokrates einverstanden, habe Aristipp das Wissen mit Protagoras auf unsere innern Affektionen beschränkt, und dadurch das Resultat gewonnen, dass nur die Empfindung, mithin die Lust, der Zweck des Handelns sei. Aber theils bleibt bei dieser Darstellung unerklärt, was den Aristipp veranlassen konnte, von der Sokratischen Lehre über die Wahrheit und Nothwendigkeit des begrifflichen Wissens auf die Protagorische zurückzugehen, theils — und diess gilt ebenso auch gegen Hermann — verbietet auch die ganze Gestaltung der cyrenaischen Philosophie, das ursprüngliche Motiv derselben anderswo als in der Ethik zu suchen. Eine Philosophie, die nicht blos in ihrer systematischen Ausbildung das Dialektische und Physikalische in hohem Grade vernachlässigt hat, sondern auch von Hause aus des Sinnes dafür sosehr ermangelt, dass ihr die praktische Nützlichkeit der einzige Zweck des Wissens, die Einsicht nicht an und für sich von absolutem Werth, sondern nur ein Mittel für den praktischen Lebensgenuss ist [1]) — eine solche Philosophie kann auch ursprünglich nur aus dem praktischen, nicht aus dem theoretischen Interesse hervorgegangen sein. Wo aber dieses praktische Interesse für Aristipp lag, dürfte unschwer zu sagen sein.

Es sind nämlich offenbar zwei Elemente, welche sich in seiner Ethik durchdringen. Das eine ist der Hedonismus als solcher, die Behauptung, dass die Lust der höchste Zweck sei. Das andere ist die nähere Bestimmung dieses Hedonismus durch die Sokratische Forderung der wissenschaftlichen Besonnenheit, der Satz, dass die Einsicht das einzige Mittel zur wahren Lust und nur dem Weisen der

1) S. o. S. 122, 2. 124, 2. Wie ganz anders es sich in dieser Beziehung trotz mancher ähnlich lautenden Aeusserungen mit Sokrates verhielt, muss unsere frühere Entwicklung gezeigt haben.

ungetrübte Genuss des Augenblicks möglich sei. Jenes für sich festgehalten hätte zu einer Lehre geführt, bei der roher Sinnengenuss als einziges Lebensziel übrig geblieben wäre, dieses für sich zu der strengeren Sokratischen Moral; indem Aristipp beides verband, so entstand ihm jene eigenthümliche Lebensansicht, die sich in allen seinen Aeusserungen ausprägt und zu der auch sein persönlicher Charakter nur der praktische Commentar ist, die Ansicht, welche die höchste Aufgabe und Lebenskunst darin findet, sich mit voller Freiheit des Bewusstseins dem Genusse der Gegenwart hinzugeben. Das Princip der Cyrenaischen Ethik ist also mit Einem Wort die absolute Befriedigung des gebildeten Subjekts in seinem unmittelbaren Dasein, die philosophische Freiheit des Geistes als praktische Befreiung der Individualität, das Wissen, welches nach Sokrates der höchste Zweck sein sollte, einseitig als Reflexion des individuellen Selbstbewusstseins in sich, als individuelle und darum auch nur dem individuellen Zwecke des unmittelbaren Genusses dienende Bildung aufgefasst. Nur eine Hülfsvorstellung im Dienste dieses praktischen Princips ist die dürftige physikalische und dialektische Theorie der Cyrenaiker, deren ganzer Inhalt darin aufgeht, die unmittelbare Empfindung, welche für das alleinige Ziel des Handelns galt, auch als die alleinige Wahrheit des Erkennens zu behaupten, deren untergeordnete Bedeutung sich aber auch schon darin ausspricht, dass Aristipp und seine Schüler ohne eigene Produktivität hier nur Sätze Früherer mit einer einzigen durch ihr praktisches Interesse gebotenen Modifikation wiederholt haben.

Inwiefern kann nun eine Schule, die diese Lebensansicht vertrat, als ein ächter Ableger der Sokratischen Philosophie betrachtet werden? Dass Aristipp so gut wie seine Mitschüler ein Sokratiker sein wollte, beweist schon sein fortgesetzter Umgang mit Sokrates, und war auch seine Hin-

gebung an diesen weder so unbedingt, dass er seine eigenthümliche Lebensrichtung darüber aufgegeben, noch so stark, dass sie auch in der letzten Probe ausgehalten hätte [1]), so erscheint er doch auch nach dem Tode seines Lehrers fortwährend als dessen Verehrer: nach DIOGENES (II, 76) wünschte er zu sterben, wie Sokrates, und nach ARISTOTELES [2]) verwies er den Plato auf das Vorbild Sokratischer Bescheidenheit. Auch seine Philosophie jedoch ist nicht so durchaus unsokratisch, wie man wohl geglaubt hat, denn in ihrem physikalisch - dialektischen Theile zwar ist nur Protagorisches zu finden, das ethische Princip dagegen, welches ihren eigentlichen Kern bildet, hat allerdings seinen Anknüpfungspunkt in der Sokratischen Philosophie. Denn wenn doch auch Sokrates seine Ethik, sofern sie nicht bei blossen Postulaten stehen blieb, immer nur eudämonistisch zu begründen wusste, so ist es nur in consequenter Verfolgung dieser Seite, dass Aristipp die Lust überhaupt zum höchsten Gut macht, und wenn Sokrates andererseits die Einsicht als das einzige Mittel zur wahren Glückseligkeit darstellte, so fehlt auch dieser Zug bei Aristipp nicht, nur dass er die Einsicht, seinem allgemeinen Princip gemäss, näher als Lebensklugheit und Kunst des Genusses bestimmt. Allerdings aber, was bei Sokrates nur Moment war, hat Aristipp zum Princip erhoben, während jener die objektiv gültigen Begriffe als Norm des Wissens und Handelns anerkannt, und nur die Begründung dieses Princips für die Reflexion eudämonistisch gehalten hatte, so ist bei diesem das Princip selbst eudämonistisch, und das Wissen, unter ausdrücklicher Verzichtleistung auf seine objektive Gültigkeit, nur ein Mittel im Dienste dieses Eudämonismus. Geht

1) XEN. Mem. II, 1. III, 8. PLATO Phädo 59, C.

2) Rhet. II, 23. 1398, b, 29: *Ἀρίστιππος πρὸς Πλάτωνα ἐπαγγελτικώτερόν τι εἰπόντα, ὡς ᾤετο· ἀλλὰ μὴν ὅ ἑταῖρός γ' ἡμῶν, ἔφη, οὐδὲν τοιοῦτον, λέγων τὸν Σωκράτην.*

daher der tiefere Gehalt der Sokratischen Philosophie hier auch nicht gänzlich verloren, sofern er wenigstens in der Forderung selbstbewusster Besonnenheit sich erhält, so ist er doch dem, was bei Sokrates ein blosses, seinem eigentlichen Princip widersprechendes Aussenwerk gewesen war, untergeordnet, und können wir Aristipp auch nicht schlechthin einen Pseudosokratiker nennen [1]), so müssen wir ihn doch nicht blos überhaupt als einen einseitigen Sokratiker, sondern noch bestimmter als denjenigen unter den einseitigen Sokratikern bezeichnen, der am Wenigsten in den Mittelpunkt der Sokratischen Philosophie eingedrungen, und statt dessen bei einem aus der Mangelhaftigkeit ihrer ersten Erscheinung hervorgegangenen Nebenpunkte stehen geblieben ist.

Ebendamit war aber in der Cyrenaischen Philosophie derselbe Widerspruch ihrer Elemente gesetzt, wie in den übrigen einseitigen Sokratischen Systemen, der Widerspruch des Princips und der Form, in der es festgehalten wurde, und dieser Widerspruch kam auch im Verlaufe ihrer geschichtlichen Entwicklung in Consequenzen zum Vorschein, welche das Princip aufhoben. Nur war der Gang hier der umgekehrte, als dort. Die Megariker und Cyniker hatten das Allgemeine des theoretischen und praktischen Bewusstseins zum Princip, indem sie aber dieses ohne positive Entwicklung in der Form der abstrakten Allgemeinheit festhielten, so hatten sie es vielmehr zum Partikulären gemacht, die Allgemeinheit ihres Princips ist daher im Verfolge in die Besonderheit einer blos subjektiven, sophistischen Dialektik und einer die individuelle Willkühr und Laune an die Stelle der objektiven Sitte setzenden Lebensweise umgeschlagen. Die Cyrenaiker umgekehrt hatten das rein Individuelle der Lustempfindung zum Princip, indem sie aber

1) Wie Schleiermacher thut, Gesch. d. Phil. S. 87.

als Bedingung der wahren Lust philosophische Bildung, Erhebung des Bewusstseins zur Allgemeinheit verlangten, so konnten sie das vorausgesetzte partikuläre Princip nicht festhalten, sondern sahen sich zu Bestimmungen genöthigt, durch die dasselbe auf die eine oder andere Weise aufgehoben wurde, wie diess bei den späteren, sämmtlich um das Ende des vierten und den Anfang des dritten vorchristlichen Jahrhunderts lebenden Cyrenaikern, Theodor, Hegesias und Anniceris [1]) in bemerkenswerthen Modifikationen der Aristippischen Lehre hervortritt. Aristipp hatte für das höchste Gut die Lust und zwar die einzelne Lust als solche, für das einzige Mittel zur Erreichung dieses Guts aber die Einsicht und Bildung erklärt. Aber die Einsicht ist eben das in sich allgemeine, denkende Bewusstsein, das sich als solches in dem Einzelnen der Empfindung nicht befriedigen kann. Soll daher nur durch die Einsicht wahre Lust zu gewinnen sein, so kann diese nicht in der sinnlichen Empfindung, sondern nur in der mit der Einsicht als solcher verbundenen Befriedigung, in der durch die Erhebung des Bewusstseins zur Allgemeinheit hervorgebrachten Heiterkeit des Gemüths gesucht werden. Diese Heiterkeit aber ist nicht möglich, so lange Lust und Unlust noch ein Interesse für das Subjekt haben, da in dem beständigen Wechsel dieser Zustände keine Sicherheit des Bewusstseins zu finden ist; nicht die Lust daher, sondern nur die Zurückziehung des Interesses aus der sinnlichen Empfindung, die innere Unabhängigkeit und Gleichgültigkeit gegen alles Aeussere kann der letzte Zweck sein. Bei diesem blos Negativen jedoch kann das Denken nicht stehen bleiben, ebensowenig aber, nach dieser Erfahrung, die positive Lebenserfüllung in die Lust als solche setzen, und so sieht sich die Cyre-

1) Die Angaben der Alten über diese Männer findet man am Vollständigsten bei Brandis a. a. O. S. 105 ff.

naische Philosophie selbst am Ende genöthigt, mit Verzichtleistung auf ihr ursprüngliches Princip, die allgemeinen sittlichen Zwecke als das Höhere gegen den individuellen Zweck der Lust anzuerkennen. Die erste dieser Folgerungen hat Theodor gezogen, wenn er zwar alle sittlichen Normen als solche ebensogut, wie den religiösen Glauben an die sittlichen Mächte, die Götter, verwarf, dagegen auch Lust und Unlust (*ἡδονή* und *πόνος*) für an sich gleichgültig, und nur die mit der Einsicht verbundene Heiterkeit (*χαρά*) für das Lebensziel erklärte; die zweite Hegesias, welchem das vorausgesetzte Princip der Lust durch die Reflexion auf die Unmöglichkeit eines wirklich angenehmen Lebens in die Verzweiflung an der Erreichung dieses Ziels (sein Beiname *Πεισιθάνατος*) umschlägt, aus der er sich nur durch die Annahme zu retten weiss, dass die wahre Weisheit in der vollkommenen Gleichgültigkeit gegen alle äusseren Zustände und gegen das Leben selbst bestehe; die dritte Anniceris mit der Behauptung, dass der Weise der Erfüllung seiner Pflicht gegen Vaterland, Freunde u. s. f. die Lust zum Opfer bringen müsse, und auch mit weniger Lust in derselben glücklich sein könne. Das Allgemeine des Bewusstseins, welches Aristipp der Empfindung dienstbar gemacht hatte, macht sich so zuerst als das Höhere gegen diese, dann als das Negative der Empfindung und endlich als den schlechthin höchsten positiven Lebenszweck geltend, von den drei Grundbestimmungen der Cyrenaischen Ethik, dass nicht der geistige Gesammtzustand (die *ἡδονή καταστηματική*), sondern das Einzelne der Empfindung der höchste Zweck sei, dass diese Empfindung nicht Schmerzlosigkeit, sondern positive Lust sein müsse, und dass die Lust, nicht das tugendhafte Handeln das höchste Gut sei, löst sich eine um die andere auf. Weil aber dieser Process hier nicht mit wissenschaftlichem Bewusstsein vollzogen wird, sondern nur unwillkührliche Consequenz ist, so kommt es auch da-

durch zu keinem neuen Princip, und dieselben Männer, in denen sich diese Consequenz herausstellt, setzen im Uebrigen immer wieder die Aristippische Lehre in widerspruchsvoller Weise voraus.

Ueberblicken wir nach diesen Erörterungen die Bedeutung der unmittelbaren Sokratiker für die Fortbildung der Philosophie, so kann dieselbe nicht sehr hoch angeschlagen werden: die verschiedenen Seiten und Momente der Sokratischen Philosophie werden hier isolirt zum Princip erhoben, von den Einen das Wissen des Guten als des Einen sich gleichbleibenden Seins, von den Andern die praktische Verwirklichung des Guten oder die Tugend in der Form der Zurückziehung aus aller Besonderheit der Interessen und Thätigkeiten in die abstrakte Allgemeinheit des bedürfnisslosen Willens und Lebens, von einem Dritten die individuelle Befriedigung mittelst der durch die Einsicht erworbenen Freiheit des Geistes, der gebildete Lebensgenuss; jedes dieser Momente kann sich ferner in dieser Isolirung mit voller Energie, als das Beherrschende des ganzen Geisteslebens geltend machen; zugleich aber geht in der abstrakten Trennung des innerlich Zusammengehörigen die spekulative Bedeutung und die Entwicklungsfähigkeit des Sokratischen Princips unter, und statt einer positiven Erweiterung des philosophischen Standpunkts bringen es alle diese Systeme nur dazu, die Nothwendigkeit einer tieferen und allseitigeren Fortbildung des Sokratischen Philosophirens theils durch das Stehenbleiben bei abstrakten Principien und das Umschlagen in Consequenzen, die diesen Principien widersprechen, indirekt zu beweisen, theils durch einseitige Herausarbeitung seiner einzelnen Momente mittelbar vorzubereiten. Der aber, welcher sie wirklich zu Stande gebracht, und eine neue Epoche in der Geschichte unserer Wissenschaft herbeigeführt hat, ist **Plato**.

Zweiter Abschnitt.

Plato und die ältere Akademie.

§. 18.

Allgemeine Bemerkungen über Charakter und Bedeutung der Platonischen Philosophie.

Sokrates hatte es ausgesprochen, dass nur das durch den Begriff bestimmte Wissen und Handeln Wahrheit habe, aber er hatte das begriffliche Wissen noch nicht wirklich hervorzubringen, sondern es nur im Allgemeinen zu fordern und durch dialektische Auflösung des falschen Wissens indirekt vorzubereiten gewusst, wo dagegen die positive Entwicklung des Begriffs hätte eintreten sollen, hielt er sich statt dessen an eine populäre, empirische Reflexion. Noch weniger konnten die unvollkommenen Sokratischen Schulen jenes von ihrem Meister geforderte Wissen hervorbringen. Nur Plato hat die Sokratische Forderung in ihrer ganzen Tiefe begriffen, und sofort an ihre Verwirklichung Hand angelegt.

Die Erkenntniss des Wesens und Begriffs der Dinge, hatte Sokrates gesagt, ist die Bedingung alles wahren Wissens und richtigen Handelns. Also, schliesst Plato weiter, ist überhaupt nur das begriffliche Denken ein wirkliches Wissen, alle anderen Weisen des Erkennens dagegen, die sinnliche Anschauung und die Vorstellung, gewähren keine wissenschaftliche Sicherheit der Ueberzeugung, sondern nur ein trübes und unzuverlässiges Abbild der wahren Erkenntniss. Ist aber nur das Wissen des Begriffs ein wirkliches Wissen — diese uns vielleicht ferner liegende Folgerung ergab sich für die objektivere Auffassungsweise des Griechen zunächst [1])

1) Vgl. hierüber unsern 1. Th. S. 20.

— so kann diess seinen Grund allein darin haben, dass auch nur dieses ein Wissen des Wirklichen, d. h. dass der Gegenstand desselben, der Begriff, das allein wahrhaft Seiende, alles Andere dagegen nur in dem Maasse wirklich ist, in dem es am Begriff Theil hat [1]). Der Idealismus des Begriffs, welcher in Sokrates erst als subjektive Forderung und Fertigkeit, als dialektischer Trieb und dialektische Kunst vorhanden war, wird hier zum Princip der objektiven Weltanschauung erhoben, die Idee nicht mehr blos als Ziel des wahren Wissens und Princip des wahren Handelns, sondern auch als das objektive, substantielle Wesen der Dinge behauptet. Andererseits ist noch der Mangel vorhanden, dass das Denken nun eben bei dieser objektiven Anschauung der Idee stehen bleibt, statt dieselbe in ihrer konkreten Verwirklichung zu erkennen, dass daher die Begriffe, welche für das allein Wirkliche anerkannt sind, nicht als das im Einzelnen der Erscheinung sich realisirende Allgemeine, sondern als für sich seiende Wesenheiten, als Substanzen oder Objekte angeschaut werden, aus denen sich dann die Erscheinungswelt unmöglich ableiten, und neben denen sich dieselbe, sofern sie von ihnen unterschieden ist, nur als das Wesenlose, das *μὴ ὄν*, betrachten lässt. Wie daher die objektive Fassung des Begriffs, in dem Sokrates den alleinigen Gegenstand des Wissens erkannt hatte, die Platonische Philosophie von der Sokratischen unterscheidet, so bildet umgekehrt das Stehenbleiben bei dieser objektiven Anschauung den Grundunterschied des Platonischen Systems vom Aristotelischen. Plato erscheint so als das naturgemässe, in gleicher Entfernung

1) Dass dieses wirklich der Zusammenhang des Platonischen Systems, und die Sokratische Idee des Wissens sein eigentlicher Ausgangspunkt ist, wird unsere spätere Entwicklung, namentlich §. 20, zeigen.

von seinem Vorgänger und seinem Nachfolger abstehende Mittelglied zwischen Sokrates und Aristoteles.

Durch dieses seine geschichtliche Stellung beherrschende Verhältniss ist auch das weitere zu seinen Vorgängern und Nachfolgern bestimmt. Plato ist, wie bekannt, der erste von den griechischen Philosophen, der seine Vorgänger nicht blos überhaupt allseitig gekannt und benützt, sondern auch alle ihre einseitigen Principien mit Bewusstsein durch einander ergänzt und zur Totalität zusammengefasst hat. Was Sokrates über den Begriff des Wissens, die Eleaten und Heraklit, die Megariker und Cyniker über den Unterschied der ἐπιστήμη und δόξα, Heraklit, Zeno und die Sophisten über die Subjektivität der sinnlichen Anschauung gelehrt hatten, hat er zur entwickelten Erkenntnisstheorie ausgebildet; das eleatische Princip des Einen Seins und das Heraklitische des Werdens und der Vielheit hat er in der Ideenlehre (wie diess namentlich der Sophist ausdrücklich sagt), ebenso verknüpft, als widerlegt, zugleich aber beide durch den Anaxagorischen Begriff des νοῦς, den Sokratisch-Megarischen des Wesens und des Guten, und die idealisirten pythagoreischen Zahlen ergänzt; die letzteren eigentlich gefasst erscheinen in der Lehre von der Weltseele und den mathematischen Gesetzen als die Vermittler zwischen der Idee und der Sinnenwelt; das Eine Element derselben, der Begriff des Unbegrenzten, für sich festgehalten, und mit der Heraklitischen Ansicht von der Erscheinungswelt combinirt, giebt die Platonische Definition der Materie; der kosmologische Theil desselben Systems wiederholt sich in den Platonischen Vorstellungen vom Weltgebäude, während in der Lehre von den Elementen und der speciellen Physik auch Empedokles und Anaxagoras, in entfernteren Anklängen auch die Atomistik und die ältere jonische Naturphilosophie eine Stelle finden; die Lehre des Anaxagoras von der immateriellen Natur des Geistes und der pytha-

goreische Glaube an die Seelenwanderung greifen in die Psychologie ein; in der Ethik lässt sich die Sokratische Grundlage und in der Politik die Sympathie mit der pythagoreischen Aristokratie nicht verkennen. Und doch ist Plato weder der neidische Nachahmer, als den ihn die Verläumdung verschrieen hat, noch der unselbständige Eklektiker, der es nur der Gunst der Umstände zu danken gehabt hätte, dass sich die in den früheren Systemen zerstreuten Elemente in dem seinigen zu einem harmonischen Ganzen zusammenfanden; dieses selbst vielmehr, dass er die vorher vereinzelten Strahlen des Geistes in Einen Brennpunkt zu sammeln weiss, ist das Werk seiner Originalität und die Folge seines Princips. Indem hier nicht mehr das Objekt als solches, sondern der Begriff als der eigentliche Gegenstand der Philosophie erkannt ist, so führen sich alle die Bestimmungen, welche sich der unmittelbar auf's Objekt gerichteten Betrachtung nur in ihrem Aussereinander und darum vereinzelt darbieten, auf ihren inneren Grund zurück, und statt eine derselben einseitig zum Princip zu erheben, werden sie alle in der Totalität eines höheren Princips zusammengefasst. Vorher war diess nicht möglich; dem realistischen Dogmatismus der früheren Philosophie mussten alle jene Bestimmungen als feste und wegen dieser Festigkeit sich ausschliessende Realitäten erscheinen, nur der Begriff hat seine Momente in dieser Flüssigkeit, dass in ihm die reine, in sich geschlossene Einheit zugleich als Zusammenfassung einer Vielheit von Bestimmungen, die Bewegung zugleich als Ruhe, überhaupt das Entgegengesetzte als innerlich Eines erkannt wird. Nur eine in der Natur der Sache liegende Folge war es daher, dass die Platonische Philosophie die Principien und theilweise auch die Resultate der Früheren in sich vereinigte. Aus diesem Grunde blieb sie aber auch für die Folge eine unversiegte Quelle ächt philosophischen Geistes. Denn hat auch

schon der unmittelbare Schüler Plato's das System seines Lehrers in höchst wesentlichen Punkten umgebildet, konnten auch nicht einmal die strengeren Akademiker wirklich ganz rein an ihm festhalten, war es auch augenfällige Selbsttäuschung, wenn irgend eine spätere Philosophie sich für eine unveränderte Wiederholung der Platonischen halten konnte, so ist doch in dieser der Idealismus des Gedankens, dieses innerste Princip aller ächten Spekulation, in solcher Energie und Frische der ersten, jugendlichen Begeisterung hervorgetreten, dass Plato die Ehre geworden ist, für alle Zeiten denen, welche dieses Princip in sich entwickelt haben, die philosophische Weihe zu ertheilen.

Eine Folge von dem Princip der Platonischen Philosophie ist ihre Methode. Auch diese erklärt sich theils aus dem allgemeinen Charakter unserer Periode, theils im Besondern aus der Stellung, die Plato in ihr zwischen Sokrates und Aristoteles einnimmt. Einer Philosophie, welcher der Begriff für das Höchste und für die Wahrheit alles Seins gilt, muss auch die Begriffsentwicklung für die ihr allein angemessene Form gelten. Mit dem Sokratischen Princip der Erkenntniss aus Begriffen war daher die Erfindung der dialektischen Methode gegeben, welche wir im Unterschied von der blos polemischen dialektischen Reflexion des Zeno und der Sophisten die positive Dialektik nennen mögen, sofern es ihr nicht blos, wie jener, um die Widerlegung fremder Vorstellungen, sondern um die Auffindung der objektiv gültigen Begriffe zu thun ist. Bei Sokrates nun erscheint diese Methode, wegen der unentwickelten Gestalt seines Princips, erst in der Richtung auf die Erzeugung des begrifflichen Denkens überhaupt, als eine Induktion, welche zugleich Erziehung des Subjekts für die Philosophie ist: bei Aristoteles erscheint als die eigentliche Aufgabe der Wissenschaft die ἀπόδειξις, d. h. die Ableitung des Einzelnen aus den Principien, und soll auch dieser die Induk-

tion vorangehen, so hat doch die letztere ihre pädeutische Bedeutung verloren, und ist zu einem rein theoretischen Process geworden; das Eigenthümliche der Platonischen Methode besteht eben in dem Aneinanderhaften dieser beiden Seiten, darin, dass die epagogische (pädeutische) Erhebung des Subjekts zur Idee und die objektive Entwicklung der Idee hier nicht in zwei getrennte Thätigkeiten auseinanderfallen [1]) — denn lässt sich auch in der Reihe der Platonischen Gespräche, wie diess SCHLEIERMACHERS genialer Blick im Wesentlichen ohne Zweifel richtig erkannt hat, ein wechselndes Verhältniss jener beiden Elemente, ein Fortschritt vom Uebergewicht des epagogischen durch seine gleichmässige Verschlingung mit dem constructiven zum endlichen Uebergewicht des letztern, und ein entsprechendes Uebergehen der dialogischen Form in die akroamatische nicht verkennen, so werden doch beide nie wirklich frei von einander, sondern wie schon die elementarischen Gespräche in allem, was über Sokrates hinausführt, die Keime der constructiven Entwicklung enthalten, so hört umgekehrt die Induktion auch in den darstellenden nicht ganz auf, und in dem einzigen, wo diess der Fall ist, im Timäus, kann schon die mythische Einkleidung zeigen, wie wenig die reine Construction dem Wesen des Platonischen Philosophirens gemäss ist. Den Grund dieser Erscheinung haben wir in Plato's ganzem Standpunkt zu suchen. Indem die Sokratische Forderung des begrifflichen Wissens bei ihm zur objektiven Anschauung der Idee wird, so war unmittelbar ein Hinausgehen über das blos epagogische Verfahren zum constructiven gegeben; indem er aber bei dieser Anschauung stehen bleibt, und weder den Inhalt der Idee an sich selbst logisch zu entwickeln, noch die Erscheinungswelt systematisch aus ihr abzuleiten weiss, so

1) Vgl. auch meine Platon. Stud. S. 23 f.

ist ihm auch die reine Construction unmöglich, er muss immer wieder zur vorausgesetzten Anschauung, theils der Idee, theils der endlichen Welt, und ebendamit zu der Induktion, welche vom Endlichen zur Idee überführt, seine Zuflucht nehmen. Er kann nicht bei der Sokratischen Induktion stehen bleiben, weil diese statt eines letzten und schlechthin allgemeinen Princips immer nur zu vereinzelten Reflexionsbegriffen hinführt, er kann nicht rein constructiv von der Idee zum Einzelnen herabsteigen, weil es ihm viel zu wenig um dieses in seiner Bestimmtheit, und zu ausschliesslich um das Durchleuchten der Idee durch dasselbe zu thun ist, um nicht immer wieder zu dieser den Blick zurückzuwenden; Induktion und Construction verschlingt sich ihm in dem alle seine Darstellungen beseelenden Interesse, vom Endlichen zur Idee als seinem Grunde hinzuführen, und im Endlichen den Widerschein der Idee aufzuzeigen.

Nur die äussere Erscheinung dieser ihrer logischen Form ist die Kunstform, in welcher die Platonische Philosophie in den Schriften ihres Urhebers dargestellt worden ist. Auch hier steht Plato zwischen Sokrates und Aristoteles in der Mitte. Die Sokratische Form der philosophischen Mittheilung war das persönliche Gespräch gewesen, welches zwar durch das dialektische Interesse veranlasst und beherrscht wird, aber doch im Einzelnen seiner Ausführung ganz an die Zufälligkeit der redenden Personen und der besonderen Anlässe gebunden ist. Aristoteles umgekehrt macht sich durch seine akroamatische Darstellung von dieser Gebundenheit ganz frei [1]. Plato wählt für die Darstellung seines Systems den künstlerischen Dialog, in welchem zwar einerseits die allgemeine Form des Gesprächs, die Gegenseitigkeit der Gedankenerzeugung, be-

1) Nur exoterische Schriften hat Arist. dialogisch geschrieben.

wahrt, andererseits die im persönlichen Zwiegespräch unvermeidliche Zufälligkeit derselben durch die Unterordnung des Ganzen unter den wissenschaftlichen Zweck ausgeschlossen ist; und er zeigt sich hierin als den Vermittler zwischen seinem Vorgänger und Nachfolger auch dadurch, dass in seinen Dialogen selbst, wie ich oben bemerkt habe, ein unverkennbarer Fortschritt von der katechetischen zur akroamatischen Lehrweise stattfindet: während in den frühesten, wie vor Allem im Protagoras, noch theilweise auf Kosten der wissenschaftlichen Durchsichtigkeit die grösste Freiheit der dialogischen Bewegung herrscht, so wird diese in den dialektischen Gesprächen der mittleren Reihe mehr und mehr unter das Gesetz der logischen Entwicklung gebunden, in den späteren, wie der Philebus und die Republik, sinkt sie fast zur bedeutungslosen äusseren Form herab, und im Timäus wird sie geradezu in die Einleitung verwiesen [1]. Auch diese Erscheinung aber kann nicht für zufällig, und die dialogische Form der Platonischen Werke überhaupt nicht [2] für eine blos äusserliche Zierrath gehalten werden, die der Verfasser derselben seiner wissenschaftlichen Eigenthümlichkeit unbeschadet ebensogut auch hätte weglassen können. Schon an und für sich ist ein so äusserliches Verhältniss des Schriftstellers zu einer Form, an der er ein langes Leben hindurch festhält, kaum denkbar, um so weniger, je entschiedener wir in den Darstellungen desselben die Ursprünglichkeit künstlerischer Genialität bewundern, und mit je grösserer Wahrscheinlichkeit wir voraussetzen müssen, dass der wissenschaftliche Dialog

1) Auch von den mündlichen Vorträgen des Plato gehören wohl die ganz oder vorzugsweise akroamatischen hauptsächlich seiner späteren Zeit an, wie wir diess von den Vorträgen über's Gute und über die Ideen wissen; s. Brandis de perd. Arist. libr.

2) Mit Ritter Gesch. d. Phil. II, 176 f., besonders aber Hermann Plat. I, 352. 354.

zuerst von Plato diese Ausbildung erhalten habe [1]); noch unglaublicher aber ist es, dass eine Kunstform, deren Entwicklung auch im Einzelnen mit der der wissenschaftlichen Methode gleichen Schritt hält, mit dieser in keinem wesentlichen Zusammenhang stehen sollte. Welches aber dieser Zusammenhang sei, diess deutet uns Plato selbst an [2]), wenn er im Phädrus (S. 275, D ff.) aller geschriebenen Rede, im Gegensatz gegen die mündliche, vorwirft, dass sie unfähig, sich selbst zu vertheidigen, allen Angriffen und Missverständnissen preisgegeben sei; denn gilt auch dieser Vorwurf der schriftstellerischen Darstellung im Allgemeinen, mochte sich daher Plato immerhin bewusst sein, dass auch seine Dialogen demselben nicht schlechthin entgehen können, so setzt doch andererseits die Ueberzeugung von den Vorzügen der mündlichen Belehrung die Absicht voraus, auch der schriftlichen, diesem „Abbild der lebendigen und beseelten Rede“ (Phädr. 276, A) die Vortheile der letzteren so viel, wie möglich, anzueignen, und wenn nun diese nach Plato's Ansicht auf der Kunst der wissenschaftlichen Gesprächführung beruhen [3]), so werden

1) Zwar werden ausser mehreren Sokratischen Mitschülern Plato's auch schon Zeno und Alexamenus von Teos als Verfasser philosophischer Gespräche genannt, und die Mimen Sophrons als Vorbilder der Platonischen Gespräche gerühmt, aber die Vollendung der Platonischen Dialogen kann keiner von diesen erreicht haben, da diese wesentlich auf der Anwendung der dialektischen Methode beruht, deren Begriff und Aufgabe Plato zuerst entwickelt hat. Vgl. auch Brandis S. 153.

2) Vgl. Schleiermacher Platons Werke I, a, 17 ff. Brandis Gr.-röm. Phil. II, a 154. 158 ff.

3) Phädr. 276, E: *πολὺ δ' οἶμαι, καλλίων σπουδὴ περὶ αὐτὰ γίγνεται, ὅταν τις τῇ διαλεκτικῇ τέχνῃ χρώμενος λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν, φυτεύῃ τε καὶ σπείρῃ μετ' ἐπιστήμης λόγους* u. s. w. Die Dialektik definirt nun Plato allerdings (Phädr. 266, B.) zunächst nur als die Kunst der logischen Begriffsbildung und Eintheilung; dass er aber für die angemessenste Form derselben das Gespräch hielt, diess könnte ausser der Erklärung der *δια-*

wir die Anwendung dieser Kunst für seine eigenen Darstellungen eben hieraus abzuleiten berechtigt sein. Unverkennbar zeigen ja aber auch seine eigene Dialogen die Absicht, eben durch ihre eigenthümliche Form den Leser zu selbstthätiger Gedankenerzeugung zu nöthigen. „Warum sollten so häufig, nachdem ächt Sokratisch das Scheinwissen durch Nachweisung des Nichtwissens zerstört ist, nur einzelne scheinbar unzusammenhängende Striche der Untersuchung in ihnen sich finden? warum die eine durch die andere verhüllt sein? warum die Untersuchung am Schluss in scheinbare Widersprüche sich auflösen? setzt Plato nicht voraus, dass der Leser durch selbstthätige Theilnahme an der aufgezeichneten Untersuchung das Fehlende zu ergänzen, den wahren Mittelpunkt derselben aufzufinden und diesem das Uebrige unterzuordnen vermöge, aber auch nur ein solcher Leser die Ueberzeugung gewinne, zum Verständniss gelangt zu sein [1]?" Der objektiv wissenschaftlichen, systematischen Entwicklung sind jene Eigenthümlichkeiten offenbar nachtheilig, hat sie Plato dennoch mit der grössten Kunst und unverkennbarer Absichtlichkeit durchgeführt, so muss er dazu seinen besondern Grund gehabt haben, und

λεκτική als Kunst des wissenschaftlichen Fragens und Antwortens Rep. VII, 534, D. und der Etymologie (vgl. Phil. 57, E. Rep, VII, 532, A. VI, 511, B, wogegen die Ableitung bei Xenophon Mem. IV, 5, 12 nichts beweist), auch schon der Gegensatz der Dialektik und Rhetorik (Phädr. a. a. O.) zeigen; ausdrücklich sagt es aber auch der Protagoras, wenn es hier S. 328, E ff. von denjenigen, welche nur fortlaufende Reden zu halten wissen, heisst, dass sie *ὥσπερ βιβλία οὐδὲν ἔχουσιν οὔτε ἀποκρίνεσθαι οὔτε αὐτοὶ ἐρέσθαι* u. s. w., dass mithin die vom Phädrus gerühmten Vorzüge der mündlichen Belehrung bei ihnen nicht zutreffen: wenn aus diesem Grunde S. 348, C der Dialog als das beste Mittel der Belehrung empfohlen und den sophistischen Prunkreden gegenüber wiederholt (vgl. S. 334, C ff.) auf Einhaltung der Gesprächsform gedrungen wird.

1) Worte von Brandis a. a. O. S. 159 f., die ich mir vollständig aneignen kann.

diesen können wir nur darin finden, dass er jene objektive Darstellung überhaupt nicht für genügend hielt, sondern statt ihrer eine Behandlungsart suchte, bei welcher der Leser auch schon durch die äussere Form seiner Werke angeregt würde, das, was er von objektivem Wissen mitgetheilt erhält, nur als ein Selbsterzeugtes zu haben, bei welcher die objektive Belehrung durch die subjektive Bildung zum Wissen bedingt wäre. Die philosophische Mittheilung, als Bethätigung des philosophischen Eros, ist dem Plato ein Erzeugen der Wahrheit in einem Andern (s. u.), das Logische darum wesentlich ein Dialogisches.

Liegt es nun so im Wesen der philosophischen Darstellung, wie Plato ihre Aufgabe auffasst, die Idee immer nur in und mit ihrer Entwicklung im Subjekt zur Anschauung zu bringen, so wird sich eben hieraus — wie diess Baur [2]) geistvoll gezeigt hat — auch die Stelle erklären, welche dem Sokrates in den Platonischen Dialogen angewiesen ist. Wenn in diesen allen, bis auf einige wenige, bei denen besondere Gründe zu einer Abweichung vorlagen, Sokrates das Gespräch leitet, seine Anwesenheit und Theilnahme aber auch in diesen nicht fehlt, wenn alles Wahre, das Plato vorträgt, auf ihn zurückgeführt, und er selbst im Phädo und im Gastmahl als die persönlich gewordene Philosophie dargestellt wird, so ist das nicht nur eine zum äusserlichen Redeschmuck dienende Einkleidung oder ein Opfer blos persönlicher Pietät, es hängt vielmehr mit dem innersten Wesen der Platonischen Philosophie zusammen: indem hier das Wissen nicht als ein fertiges, rein objektiv und abgelöst von der Person des Wissenden mittheilbares System, sondern als persönliche Lebensthätigkeit und geistige Entwicklung betrachtet wird, so lässt sich die wahre Philosophie nur an dem vollendeten Philosophen, nur an Sokrates darstellen.

1) Sokrates und Christus. Tüb. Zeitschr. 1837, 3, 97—121.

Dieselbe Eigenthümlichkeit der Methode aber, aus welcher die Schönheit der Platonischen Darstellung hervorgegangen ist, enthält auch den Grund ihrer bedeutendsten Mängel. Ich rede hier nicht blos von dem, was mit der dialogischen Form verbunden ist, dem Zufälligen des Ausgangspunkts, dem scheinbar Willkührlichen des Fortgangs, dem häufigen Fehlen einer festen, in ein unzweideutiges Resultat zusammengefassten Entscheidung. Diese Mängel, wie lästig sie uns auch in einzelnen Fällen werden mögen, betreffen doch mehr nur die äussere Form, und stellen in der Hauptsache dem Verständniss kein unübersteigliches Hinderniss entgegen [1]). Von bedenklicheren Folgen für das System ist es, dass die Platonische Dialektik auch an und für sich, rein wissenschaftlich betrachtet, nicht genügt. Indem es ihr hauptsächlich nur darum zu thun ist, das wissenschaftliche Bewusstsein der Idee hervorzubringen, das volle Interesse für's konkrete Dasein dagegen und die Bestimmtheit des Einzelnen fehlt, so ist sie zwar ausserordentlich stark in der Zersetzung endlicher und einseitiger Vorstellungen, in der epagogischen Analysis, und man kann sagen, sie habe diese eben dadurch zur Vollendung gebracht, dass sie nicht bei ihr stehen bleibt, sondern sie immer zu einer im Hintergrund liegenden positiven Ueberzeugung in Beziehung setzt, dass sie dieselbe nicht rein für sich, noch ohne klares Bewusstsein ihres Ziels, sondern in der bestimmten Absicht treibt, aus der Auflösung der endlichen Standpunkte die Idee als ihre Wahrheit resultiren zu lassen. Nicht die gleiche Vollendung hat sie dagegen, wenn es sich darum handelt, den Inhalt der Idee im Besonderen näher zu entwickeln, und von ihr zur Erscheinung herabzuführen. Hier tritt ihr die abstrakte

1) Vgl. die guten Bemerkungen in Hegels Gesch. d. Phil. II, 137 f. 161 f.

Fassung der Idee als für sich seienden Objekts, als reiner, die Negativität des Endlichen ausschliessender Idealität in den Weg, und unfähig, in ihr selbst das Moment aufzuzeigen, das sie zur Erscheinung forttreibt, muss sie sich begnügen, die Idee theils nur an der vorausgesetzten Erscheinung als die Wahrheit und Wirklichkeit derselben durchzuführen, theils den Fortgang im Einzelnen nur für die Phantasie, nicht für's wissenschaftliche Denken zu vermitteln. Daher einestheils der empirische Charakter, den z. B. die Ableitung des Staats und seiner drei Stände in der Republik, die Kosmologie des Timäus, selbst die Ausführung des Sophisten und des Parmenides über die Ideen an sich trägt, und der nicht ganz selten, wie eben in der spaltenden Logik des Sophisten und des Politikus, und in der häufigen Anwendung der Mathematik auf geistige Gebiete [1]), zu einem ziemlich leeren Formalismus fortgeht; anderntheils das Bedürfniss, die Lücken der wissenschaftlichen Entwicklung durch jene mythischen Darstellungen auszufüllen, die zwar viel bewundert zu werden pflegen und auch an sich selbst herrlich und bewundernswerth genug sind, die aber nichts desto weniger die Einsicht in den Zusammenhang des Systems trüben, die logische Strenge der Methode durch das ungebundene Spiel der Phantasie unterbrechen, und auch immer einen wirklichen Mangel an klarer Durcharbeitung des Gedankens verrathen [2]). Auch

1) Z. B. Gorg. 465, B, f. Phileb. 66. Rep. IX, 587, B ff.

2) Vgl. hierüber Hegel a. a. O. S. 163 ff. Auf dasselbe kommen in der Hauptsache, so wenig es ihr Urheber auch Wort haben will, die Bemerkungen von Alb. Jahn in s. Dissertatio Platonica (Bern 1839) S. 20 ff. 123 f. hinaus; im Uebrigen hat dieser Gelehrte die einfache Auffassung der Sache durch schiefe philosophische Voraussetzungen vielfach getrübt, und durch die Weitschweifigkeit und Undurchsichtigkeit seiner Darstellung noch mehr erschwert, auch sich an mehr als Einem Orte mit sich selbst in Widerspruch verwickelt. Die ebdas. S. 31 f. versuchte Eintheilung der Mythen in theologische, psychologische, kosmo-

diese schwachen Seiten der Platonischen Darstellungen darf die Geschichtschreibung nicht übersehen.

Fragen wir schliesslich noch nach der Gliederung des Platonischen Systems, so wird sich auch diese aus der Eigenthümlichkeit seines Standpunkts und seiner Methode erklären lassen. — Man pflegt drei Theile der Platonischen Philosophie zu unterscheiden: die Dialektik, die Physik und die Ethik, mag man nun diese von Anfang an neben einander stellen, oder der weiteren, übrigens unplatonischen, Unterscheidung eines allgemeinen und eines angewandten Theils unterordnen [1]). Diese Trichotomie ist nun auch ohne Zweifel Platonisch; denn mag auch der Name der

gonische und physische ist willkührlich und entbehrlich. — Wenn Baur (Sokrates und Christus. Tub. Zeitschr. 1837, 3, 91 ff. Theol. Stud. u. Krit. 1837, 3, 552 ff. 566) die Platonischen Mythen aus dem religiösen Standpunkt des Platonismus ableitet, so führt auch dieses auf die obige Bestimmung zurück, sofern es doch nur die Mangelhaftigkeit der systematischen Entwicklung sein kann, was dem Philosophen die Anlehnung an die religiöse Vorstellung zum Bedürfniss macht. Man vgl. auch Plato's eigene Erklärung Phädo 115, D. Tim. 29, D. Polit. 268, D.

1) Das Letztere thut z. B. Marbach Gesch. d. Phil. I, 215. Aehnlich Schleiermacher Gesch. d. Phil. S. 98. Bei Plato selbst jedoch findet sich diese Unterscheidung nirgends. Ebensowenig die einer theoretischen und praktischen Philosophie, an die z. B. Krug Gesch. d. alten Phil. S. 209 denkt (wogegen die Eintheilung in Logik, theoretische und praktische Philosophie — Tennemann Syst. d. Plat. Phil. I, 240 ff. Buhle Gesch. d. Phil. II, 70 f. — mit der im Text angeführten zusammenfällt). Ganz modern und unplatonisch ist vollends van Heusde's (Initia philosophiae Plat.) Eintheilung des Systems in eine *philosophia pulcri, veri, et justi,* wie denn überhaupt die Schriften dieses Gelehrten über Plato, Sokrates und Aristoteles nur einen weitern Beweis für die Unmöglichkeit liefern, mit Ciceronischer Popularphilosophie und allgemeiner humanistischer Bildung zum Verständniss der alten Philosophie auszureichen, und die Berühmtheit dieser Schriften einen Beweis dafür, wie sehr der Mehrzahl der Philologen, der ausserdeutschen besonders, gründlichere philosophische Studien noththäten.

Dialektik von Plato ganz allgemein für die Philosophie überhaupt gebraucht werden, der der Physik aber und der Ethik gar nicht bei ihm vorkommen, mögen auch in den Platonischen Dialogen diese drei Theile nie schlechthin auseinandertreten, so lässt sich doch andererseits ebensowenig verkennen, dass gerade von den bedeutendsten derselben die meisten wenigstens überwiegend dem einen oder andern derselben angehören, der Timäus, und wenn wir die Psychologie mit zur Physik rechnen auch der Phädo, der Physik, die Republik nebst dem Politikus, Philebus und Gorgias der Ethik, der Theätet, Sophist und Parmenides der Dialektik. Und da nun eben diese Eintheilung vor Plato sich nicht findet, nach ihm dagegen stehend geworden ist, von Xenokrates gebraucht und von ARISTOTELES [1]) vorausgesetzt wird, da auch die Philosophie im Ganzen nur insofern Dialektik genannt wird, wiefern sie sich mit dem ewigen Wesen der Dinge beschäftigt [2]), so sind wir ohne Zweifel berechtigt, die genannte Eintheilung auf Plato zurückzuführen, mag er sie nun in seinen mündlichen Vorträgen ausdrücklich ausgesprochen, oder mag sie sich nur aus der Consequenz seines Systems entwickelt haben. So richtig nun aber diese Eintheilung auch ist, so reicht sie doch nicht aus, um den philosophischen Inhalt der Platonischen Schriften vollständig darin unterzubringen. Es wurde schon oben darauf hingewiesen, wie in diesen dem constructiven immer auch das pädeutische Element zur Seite geht, und

1) Top. I, 14, 105, b, 19. Anal. post. I, 33 Schl. vgl. RITTER Gesch. d. Phil. II, 255, wo überhaupt der Platonische Ursprung der obigen Eintheilung ausführlich bewiesen wird. Nur eine ungenaue Fassung derselben enthält auch die Angabe des ARISTOKLES (Eus. Pr. ev. XI, 33), dass Plato die Wissenschaft von den göttlichen Dingen oder der Natur des All, die von den menschlichen Dingen und die Logik unterschieden habe.

2) S. unten und RITTER a. a. O. S. 251 f.

sich im Anfang sogar in grösserer Breite geltend macht, als jenes. Welche Stelle sollen wir nun diesem anweisen, wo alle jene Widerlegungen der populären Vorstellungsweise und Tugend, der Sophistik und ihres Eudämonismus, alle jene Untersuchungen über den Begriff und die Methode des Wissens, über die Einheit der Tugend und das Verhältniss des Wissens zum sittlichen Handeln, über die philosophische Liebe und die Stufen ihrer Entwicklung einreihen? Das Gewöhnliche ist, einen Theil derselben der Dialektik, einen andern der Ethik zuzutheilen. Aber so wird theils die systematische Entwicklung dieser Wissenschaften durch elementarische Erörterungen unterbrochen, die Plato selbst da, wo er die Ideenlehre objektiv darstellt, und den Organismus der sittlichen Thätigkeit im Staat und im Einzelleben ableitet, längst hinter sich hat, theils werden andererseits die bei unserem Philosophen (wie diess schon der einzige Begriff des philosophischen Eros zeigen könnte) eng verschlungenen Untersuchungen über das wahre Wissen und die richtige Weise des Handelns weit auseinandergerückt. Darum nun aber auf eine aus dem Inhalt hergenommene Gliederung der Darstellung zu verzichten, und sich allein an die muthmassliche Ordnung der Platonischen Dialogen zu halten [1]), scheint auch nicht räthlich; denn wenn wir auch auf diesem Wege ein treues Bild von der Reihenfolge erhalten, in welcher der Philosoph seine Gedanken dargestellt hat, so erhalten wir doch keines von ihrem innern Zusammenhang; denn dass dieser mit jener nicht schlechthin zusammenfällt, diess könnte schon die häufige Erörterung eines und desselben Gedankens in

1) Einen Anfang dazu könnte man bei Brandis finden, vgl. a. a. O. S. 182, 192; nachher jedoch geht auch er zu einer sachlichen Anordnung über, die in der Hauptsache mit der gewöhnlichen zusammentrifft.

weit auseinanderliegenden Gesprächen darthun. Wollen wir nun Plato nicht auch in seinen Wiederholungen, überhaupt in dem mit der Eigenthümlichkeit seiner Darstellungsweise verknüpften Mangel an vollständiger systematischer Durchsichtigkeit folgen, so müssten wir doch bei den Dialogen, welche der Hauptsitz einer Lehre sind, auch gleich die Parallelen aus den übrigen beibringen. Ist aber hiemit die Ordnung seiner schriftstellerischen Darstellung einmal verlassen, so haben wir auch keinen Grund mehr, uns im Uebrigen an dieselbe zu binden, die Aufgabe wird vielmehr sein, uns in den innern Quellpunkt des Platonischen Systems zu versetzen, und um diesen die Elemente desselben in dem innern Verhältniss, das sie im Geist ihres Urhebers hatten, anschiessen zu lassen [1]. Eine fruchtbare Andeutung hiefür giebt uns Plato selbst in der Republik VII, 511, B. Der höchste Theil des Denkbaren, sagt er hier, und der eigentliche Gegenstand der Philosophie sei dasjenige, „was die Vernunft als solche mittelst des dialektischen Vermögens ergreift, indem sie die Voraussetzungen nicht zu Principien, sondern wirklich zu blossen Voraussetzungen macht, gleichsam zu Auftritten und Schwungbrettern [2], um von ihnen aus bis zum Unbedingten, zum Princip

1) Dass ich mit diesen Bemerkungen den Werth der Untersuchungen über die Reihenfolge und das gegenseitige Verhältniss der Platonischen Dialogen herabzusetzen, und Hegels wegwerfendem Urtheil über diese Untersuchungen (Gesch. d. Phil. II, 156), nebst Marbachs oberflächlicher Wiederholung dieses Urtheils (Gesch. d. Phil. I, 198) beizutreten nicht beabsichtige, darf ich wohl nicht erst versichern. Diese Untersuchungen sind an ihrem Orte vom höchsten Werthe, aber in der Darstellung des Platonischen Systems muss das Litterarische hinter der Frage nach dem philosophischen Zusammenhang zurückstehen.

2) Eigentlich: Anläufen, *ὁρμαὶ*, doch scheint das Wort hier nicht den Anlauf selbst, sondern den Ausgangspunkt zu bezeichnen. — Aehnlich Symp. 211, C: *ὥσπερ ἐπαναβαθμοῖς χρώμενον* [*τοῖς πολλοῖς καλοῖς*].

von Allem zu gelangen, und nachdem sie dieses ergriffen, hinwiederum, das was aus ihm folgt verfolgend, zum Letzten herabzusteigen, so dass sie sich nun überall keines Sinnlichen mehr bedient, sondern rein von Begriffen durch Begriffe zu Begriffen fortgeht.“ Deutlich genug wird in dieser Hauptstelle über die Aufgabe der Philosophie dem Denken ein doppelter Weg vorgezeichnet, der Weg von unten nach oben und der von oben nach unten, die epagogische Erhebung zur Idee durch Aufhebung der endlichen Voraussetzungen, und das systematische Herabsteigen von der Idee zum Besonderen [1]). Nun wissen wir bereits, dass diese zwei Wege den beiden im Platonischen Philosophiren verbundenen, und auch in Plato's schriftstellerischer Darstellung sich unterscheidenden, wenn auch nie völlig getrennten Elementen entsprechen; wir folgen daher dieser Andeutung und besprechen im Folgenden zuerst die propädeutische Begründung, sodann die systematische Ausführung des Platonischen Princips, welche letztere dann wieder in die Dialektik, die Physik und die Ethik zerfällt [2]). Was sonst noch in einer vollständigen Geschichte der Platonischen Philosophie vorkommen müsste, die Untersuchung über Plato's Leben und Schriften, wollen wir hier, dem Plane dieser Schrift getreu, übergehen.

1) Vgl. auch Arist. Ethik Nik. I, 2, 1095, a, 32: *εὖ γὰρ καὶ Πλάτων ἠπόρει τοῦτο καὶ ἐζήτει, πότερον ἀπὸ τῶν ἀρχῶν, ἢ ἐπὶ τὰς ἀρχάς ἐστιν ἡ ὁδὸς, ὥσπερ ἐν τῷ σταδίῳ ἀπὸ τῶν ἀθλοθετῶν ἐπὶ τὸ πέρας ἢ ἀνάπαλιν.*

2) Dass diese drei Theile nur in der oben angegebenen Ordnung gestellt werden können, bedarf keines Beweises, und die umgekehrte Anordnung bei Fries Gesch. d. Phil. I, § 58 ff. wohl ebensowenig der Widerlegung, als die Behauptung desselben Historikers (a. a. O. S. 288), dass es Plato als einem treuen Sokratiker durchaus nur um die praktische Philosophie zu thun gewesen, und dass er auch in der Methode nicht über das epagogische Verfahren hinausgegangen sei.

§. 19.

Die propädeutische Begründung des Platonischen Systems.

Diese Begründung besteht im Allgemeinen darin, dass der Standpunkt des nichtphilosophischen Bewusstseins aufgelöst und die Erhebung zum philosophischen in ihrer Nothwendigkeit nachgewiesen wird. Im Besondern können wir drei Stadien dieses Wegs unterscheiden. Den Ausgangspunkt bildet das populäre Bewusstsein. Indem die Voraussetzungen, welche diesem für ein Erstes und Festes gegolten hatten, dialektisch zersetzt werden, so erhalten wir zunächst das negative Resultat der Sophistik. Erst wenn auch diese überwunden ist, kann der philosophische Standpunkt positiv entwickelt werden.

Den Standpunkt des gewöhnlichen Bewusstseins hat Plato theils nach seiner theoretischen, theils nach seiner praktischen Seite widerlegt. — Theoretisch angesehen ist das gewöhnliche Bewusstsein im Allgemeinen vorstellendes Bewusstsein, oder wenn wir seine Elemente genauer unterscheiden wollen, die Wahrheit besteht ihm theils in der sinnlichen Wahrnehmung, theils in der Vorstellung im engern Sinn, oder der Meinung (δόξα). Im Gegensatz hiegegen zeigt Plato im Theätet, dass das Wissen (ἐπιστήμη) etwas Anderes sei, als die Wahrnehmung (Empfindung, αἴσθησις) und die richtige Vorstellung. Die Wahrnehmung ist kein Wissen, denn (Theät. 151, E ff.) die Wahrnehmung ist nur die Art, wie die Dinge dem Subjekt erscheinen (φαντασία); sollte daher das Wissen in der Wahrnehmung bestehen, so würde folgen, dass für Jeden wahr ist, was ihm als wahr erscheint — der Grundsatz der Sophistik, dessen Widerlegung wir später kennen lernen werden. Aber auch die richtige Vorstellung ist noch kein Wissen; denn so gewiss dieses in der Thätigkeit der Seele als solcher, nicht in ihrem Verhalten zum äussern Objekt gesucht wer-

den muss [1]), so wenig entspricht doch die Vorstellung der Aufgabe desselben. Denn — wie diess indirekt gezeigt wird (S. 187, C ff.) — wenn das richtige Vorstellen schon ein Wissen wäre, so liesse sich die Möglichkeit der falschen Vorstellung nicht erklären. Soll diese eine Vorstellung sein, der kein Gegenstand entspricht, so wäre sie theils ein Nichtwissen von dem, was man weiss, oder ein Wissen von dem, was man nicht weiss, (sofern ich doch vom Sein des Objekts wissen muss, um mir auch nur eine falsche Vorstellung darüber zu machen) theils würde sie voraussetzen, dass man sich das Nichtseiende vorstelle, diess ist aber unmöglich, da jede Vorstellung Vorstellung eines Seienden ist. Soll aber die falsche Vorstellung Verwechslung verschiedener Vorstellungen (*ἀλλοδοξία*) sein, so ist es gleichfalls undenkbar, dass man das, was man weiss, eben vermöge dieses Wissens, mit einem Andern, gleichfalls Gewussten, oder auch mit einem Nichtgewussten verwechsle [2]). D. h. Wissen und richtige Vorstellung können nicht dasselbe sein, denn die richtige Vorstellung schliesst die Möglichkeit der falschen nicht aus, durch's Wissen dagegen ist diese ausgeschlossen; das Wissen kann also überhaupt nicht auf dem Gebiete der Vorstellung liegen, sondern muss einer von ihr specifisch verschiedenen Thätigkeit an-

1) Theät. 187, A: *ὅμως δὲ τοσοῦτόν γε προβεβήκαμεν, ὥστε μὴ ζητεῖν αὐτὴν [τὴν ἐπιστήμην] ἐν αἰσθήσει τοπαράπαν, ἀλλ' ἐν ἐκείνῳ τῷ ὀνόματι, ὅ τι ποτ' ἔχει ἡ ψυχὴ ὅταν αὐτὴ καθ' αὑτὴν πραγματεύηται περὶ τὰ ὄντα.*

2) S. 189, B—200, D vgl. besonders den Schluss dieses Abschnitts. Was das Einzelne desselben, und namentlich die weit ausgesponnenen Vergleichungen der Seele mit einer Wachstafel und einem Taubenschlage betrifft, so ist der kurze Sinn derselben, zu zeigen, dass sich unter Voraussetzung der Identität von Wissen und richtiger Vorstellung zwar wohl die unrichtige Verbindung einer Vorstellung mit einer Wahrnehmung, nicht aber eine falsche Verknüpfung der Vorstellungen selbst denken liesse, dass mithin jene Voraussetzung unrichtig sei.

gehören, welche die Wahrheit nicht mit Irrthum versetzt, sondern in ihrer Reinheit zum Gegenstand hat [1]. Oder wie diess anderwärts [2] kürzer dargestellt ist: der Vorstellung fehlt die Einsicht in die Nothwendigkeit der Sache, sie ist aus diesem Grunde, auch wenn sie richtig ist, ein unsicherer und wandelbarer Besitz; nur das Wissen gewährt durch Ergänzung dieses Mangels bleibende Erkenntniss der Wahrheit [3]. Oder wenn wir mit dem Timäus 51, E alle Unterschiede der Vorstellung vom Wissen zusammenfassen wollen: „das Wissen entsteht durch Belehrung, die richtige Vorstellung durch Ueberredung; jenes hat immer die Einsicht in die wahren Gründe, dieser fehlt sie; jenes kann durch Ueberredung nicht wankend gemacht werden, diese kann es; am Besitze der richtigen Vorstellung endlich nehmen Alle Theil, an der Vernunft blos die Götter, das menschliche Geschlecht dagegen nur zum kleinsten Theil.“ — Mehr von der objektiven Seite beweist die Republik V, 476, D, ff. den untergeordneten Werth der Vorstellung daraus, dass die Wissenschaft das schlechthin Seiende, die Vorstellung dagegen nur ein Mittleres zwischen Sein und Nichtsein zum Inhalt habe, mithin auch nur ein Mittleres zwischen Wissen und Nichtwissen sein könne [4]; diese Aus-

1) Vgl. Schleiermacher Platons Werke II, 1, 176.

2) Meno S. 97 ff., wo besonders auch die Erklärung S. 98, B zu beachten ist.

3) Was der Theätet weiter ausführt, dass das Wissen auch nicht in einer mit einer Erklärung verbundenen richtigen Vorstellung (δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου) bestehe, kann hier übergangen werden, da diese Ausführung nur eine in jener Zeit, vielleicht von Antisthenes (s. Brandis a. a. O. S. 202 ff.) aufgestellte Definition (vgl. Theät. 201, C) betrifft, ohne einen für die Platonische Ansicht wesentlichen Zug hinzuzufügen.

4) Vgl. Symp. 202, A. Aus demselben Grunde wird Rep. VI, 409, D ff. VII, 533, E f. das Gebiet des Sichtbaren der Vorstellung, das des Geistigen dem Wissen zugetheilt. Wenn ebdas. in der δόξα selbst wieder die Vorstellung der wirklichen Dinge und

führung setzt indessen theils schon den Unterschied des Wissens von der Vorstellung voraus, theils beruht sie auch auf Bestimmungeu, die erst der weiteren Entwicklung des Systems angehören.

Dasselbe, was auf theoretischem Gebiete der Gegensatz von Vorstellen und Wissen, ist auf dem praktischen der Gegensatz der gemeinen und der philosophischen Tugend. Die gewöhnliche Tugend ist schon in formeller Beziehung ungenügend, denn sie ist Sache der blossen Gewohnheit, ohne klare Einsicht; statt vom Wissen lässt sie sich von der Vorstellung leiten. Sie ist aus diesem Grunde eine Vielheit einzelner Thätigkeiten, die zu keiner inneren Einheit verbunden sind, ja die sich theilweise sogar widersprechen. Ebenso leidet sie aber auch, wenn wir auf ihren Inhalt sehen, an dem Mangel, theils neben dem Guten auch das Böse sich zum Zweck zu setzen, theils das Gute nicht um seiner selbst willen, sondern wegen ausser ihm liegender Gründe zu begehren. In allen diesen Beziehungen findet Plato eine höhere Auffassung des Sittlichen nothwendig.

Die gewöhnliche Tugend entsteht durch Angewöhnung, sie ist ein Handeln ohne Einsicht in die Gründe dieses Handelns [1]), sie beruht nur auf einer richtigen Vorstellung,

die der blossen Bilder (die *πίστις* und *εἰκασία*) unterschieden werden, so geschieht diess nur, um für die Unterscheidung der Vernunfterkenntniss in die symbolische und die reine (S. 510, D) innerhalb der *δόξα* eine Parallele zu haben; dass Plato sonst der *δόξα* die *αἴσθησις* zur Seite stellte, sehen wir ausser dem Theätet auch aus Parm. 155. D und Tim. 28, B. 37, B. Arist. De an. I, 2. 404, b, 21; vgl. meine Platon. Studien S. 227 f. Brandis Gr.-röm. Phil. II, a, 272 ff.

1) Meno 99, B—E u. ö. Phädo 82, A: *οἱ τὴν δημοτικήν τε καὶ πολιτικὴν ἀρετὴν ἐπιτετηδευκότες, ἣν δὴ καλοῦσι σωφροσύνην τε καὶ δικαιοσύνην, ἐξ ἔθους τε καὶ μελέτης γεγονυῖαν ἄνευ φιλοσοφίας τε καὶ νοῦ.* Rep. X, 619, C (über Einen, der beim Wiedereintritt in's menschliche Leben sich durch eine ver-

nicht auf dem Wissen [1]), wie diess, nach Plato, augenscheinlich daraus hervorgeht, dass die, welche sie besitzen, unfähig sind, sie Anderen mitzutheilen, dass es der gewöhnlichen Vorstellung oder wenigstens der gewöhnlichen Praxis zufolge keine Lehrer der Tugend giebt [2]) — denn die, welche sich für Tugendlehrer ausgeben, die Sophisten, werden weder von Plato, wie wir sogleich sehen werden, noch auch von der allgemeinen Stimme [3]) als solche anerkannt. Aus diesem Grunde trägt aber auch diese Tugend keine Bürgschaft ihrer Dauer in sich, ihr Entstehen und Bestehen ist vielmehr dem Zufall und den Umständen preisgegeben; Alle, die nur sie besitzen, die hochgerühmten Staatsmänner des alten Athens nicht ausgeschlossen, sind tugendhaft nur vermöge göttlicher Schickung (*θείᾳ μοίρᾳ*), d. h. [4]) in Folge des Zufalls, und stehen auf keiner wesentlich höhern Stufe als Wahrsager und Dichter, überhaupt alle die, welche das Schöne und Richtige aus blosser Begeisterung (*μανία, ἐνθουσιασμὸς*) hervorbringen [5]) — eine Ansicht, die Plato auch darin ausdrückt, dass er Rep. X, 619, D die Mehrzahl von denen, welche sich durch unphilosophische Tugend die himmlische Seligkeit erworben haben, beim Wiedereintritt in's Erdenleben fehlgreifen lässt, und im Phädo 82, A spöttend von ihnen sagt, sie haben die fröhliche Aussicht, dereinst bei der Seelenwanderung unter die Bienen oder Wespen

kehrte Wahl unglücklich macht — s. u.): *εἶναι δὲ αὐτὸν τῶν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἡκόντων, ἐν τεταγμένῃ πολιτείᾳ ἐν τῷ προτέρῳ βίῳ βεβιωκότα, ἔθει ἄνευ φιλοσοφίας ἀρετῆς μετειληφότα.* Vgl. Rep. III, 402, A, VII, 522, A.

1) Meno 97 ff. besonders S. 99, A—C Rep. VII, 534, C.

2) Prot 319, B ff. Meno 87, B ff. 93 ff

3) Meno 91, B ff., wo Anytus die Männer der *ἀρετὴ δημοτικὴ* vertritt.

4) Vgl. Rep. VI, 493, A. 492, A. 499, B. II, 366, C und meine Platon. Stud. S. 109.

5) Meno 96, D bis zum Schlusse; vgl. Apol. 21 f.

oder Ameisen, oder sonst ein wohlgeordnetes Volk, oder auch wieder unter die Klasse der ruhigen Bürger versetzt zu werden. Das einzige Mittel, die Tugend dieser Zufälligkeit zu entheben, ist die Begründung derselben auf's Wissen. Nur die theoretische Auffassung des Sittlichen enthält überhaupt den Grund auch des praktischen Verhaltens; das Gute begehren Alle und auch wenn sie Schlechtes begehren, thun sie diess nur, weil sie das Schlechte für gut halten; wo daher die richtige Erkenntniss dessen ist, was gut und nützlich ist, da muss nothwendig auch der sittliche Wille sein, da es schlechthin undenkbar ist, dass Jemand wissentlich und absichtlich das anstrebte, wovon er überzeugt ist, dass es ihm schädlich sein werde: alle Fehler entspringen aus Unwissenheit, alles Rechthandeln aus Erkenntniss des Rechten [1]) — Niemand ist freiwillig böse [2]). Wenn man daher gewöhnlich die Fehler mit dem Mangel an Einsicht entschuldigt, so ist Plato so wenig dieser Meinung, dass er vielmehr umgekehrt mit Sokrates behauptet, dass es besser sei, absichtlich, als unabsichtlich zu fehlen [3]), dass z. B. die unfreiwillige Lüge, oder die Selbsttäuschung, ungleich schlimmer sei, als die bewusste Täuschung Anderer, und dass dem, welcher nur die letztere flieht, und nicht noch weit mehr die erstere, jedes Organ für die Wahrheit abgehe [4]) — woraus aber dann freilich sogleich auch

1) Prot. 352—357. Gorg. 466, D—468, E. Meno 77, B ff. Theät. 176, C f. Wenn einige dieser Stellen von eudämonistischen Prämissen ausgehen, so ist diess blos *κατ' ἄνθρωπον* gesprochen; wo sich Plato unbedingt erklärt, verwirft er die eudämonistische Begründung der Moral auf's Bestimmteste.

2) Tim. 86, D s. u. §. 21. Schl.

3) In dieser Allgemeinheit nur im kleinern Hippias ausgesprochen, dessen Thema dieser Satz bildet; derselbe ist aber klar genug auch in anderen Stellen (s. die vorangehende und die zwei folgenden Anm.) enthalten.

4) Rep. VII, 535, D. *Οὐκοῦν καὶ πρὸς ἀλήθειαν ταὐτὸν τοῦτο ἀνάπηρον ψυχὴν θήσομεν, ἣ ἂν τὸ μὲν ἑκούσιον ψεῦδος μισῇ καὶ*

das Weitere folgt, dass die Fehler der Wissenden keine wirklichen Fehler, sondern nur solche Verletzungen der gewöhnlichen Moral sind, die sich von einem höheren Standpunkt aus selbst wieder rechtfertigen [1]).

Mit der Bewusstlosigkeit der gewöhnlichen Tugend hängt nun zusammen, dass sie die Sittlichkeit nicht als Eine in allen ihren Aeusserungen sich gleiche, sondern nur als eine Vielheit besonderer Thätigkeiten aufzufassen weiss. Im Gegensatz hiegegen behauptet Plato die sich aus der Zurückführung der Tugend auf's Wissen von selbst ergebende Sokratische Lehre von der Einheit aller Tugenden, und er begründet diese Behauptung, indem er zeigt, die Tugenden können sich weder durch die Personen unterscheiden, denen sie zukommen, da doch das, was die Tugend zur Tugend macht, in Allen dasselbe sein müsse [2]), noch auch durch ihren Inhalt, da dieser nur im Wissen vom Guten bestehe [3]). Dass trotz dem Plato selbst wieder gewisse Unterschiede der Tugenden annimmt, werden wir später sehen, wahrscheinlich ist er aber erst in der weiteren Entwicklung seines Systems auf diese Bestimmung

χαλεπῶς φέρῃ αὐτή τε καὶ ἑτέρων ψευδομένων ὑπεραγανακτῇ, τὸ δ' ἀκούσιον εὐκόλως προσδέχηται καὶ ἀμαθαίνουσά που ἁλισκομένη μὴ ἀγανακτῇ, ἀλλ' εὐχερῶς ὥσπερ θηρίον ὕειον ἐν ἀμαθίᾳ μολύνηται. Vgl. ebd. II, 382.

1) Vgl. Rep. I, 331, C ff. II, 382, C. III, 389, B. IV, 459, C f. und dazu meine Platon. Stud. S. 152.

2) Meno 71, D ff.

3) Prot. 348 ff. (Die indirekte Beweisführung für denselben Satz Prot. 328, E ff. kann hier übergangen werden.) Besondere Versuche, die Tapferkeit und Besonnenheit auf den Begriff des Wissens zurückzuführen, sind der Laches und der Charmides; indessen scheint mir die Aechtheit dieser Gespräche trotz Allem, was auch neuerdings wieder für sie gesagt worden ist, so vielen Bedenken zu unterliegen, dass ich für die Darstellung der Platonischen Philosophie höchstens supplementarisch von ihnen Gebrauch machen möchte. — In populärerer Darstellung werden Gorg. 507 alle Tugenden auf die *σωφροσύνη* zurückgeführt.

gekommen, da sie sich unter seinen Schriften allein in der Republik findet; in keinem Fall würde sie zur propädeutischen Begründung, sondern nur zur weitern Entwicklung des Systems gehören.

Ist aber die gewöhnliche Tugend schon darum unvollkommen, weil ihr die Einsicht in ihr wahres Wesen und die innere Zusammengehörigkeit aller ihrer Theile abgeht, so ist sie es nicht weniger auch hinsichtlich ihres Inhalts und ihrer Motive; denn zur Tugend rechnet man gewöhnlich nicht blos das Gutes-, sondern auch das Bösesthun, Gutes nämlich den Freunden zu thun, Böses den Feinden, und die Beweggründe zur Tugend entnimmt man gewöhnlich nicht ihr selbst, sondern dem ausser ihr liegenden Zwecke der Lust und des Vortheils. Die wahre Tugend aber erlaubt weder das Eine noch das Andere. Wer wirklich tugendhaft ist, wird Niemand Böses thun, denn der Gute kann nur Gutes wirken [1]), und ebensowenig wird ein solcher das Gute nur darum thun, um durch seine Tugend anderweitige Vortheile, seien es nun diesseitige oder jenseitige, zu erreichen; denn das heisst die Tugend um der Schlechtigkeit willen lieben, aus Furcht tapfer und aus Unmässigkeit geordnet sein; das ist ein Schattenbild der wahren Tugend, eine sklavenhafte Tugend, an der nichts Aechtes und Gesundes ist; die wahre Tugend dagegen besteht eben darin, sich von allen jenen Triebfedern frei zu machen und die Einsicht allein als die Münze zu betrachten, gegen die man Alles umtauschen muss [2]).

Was also Plato dem gewöhnlichen Standpunkt vor-

1) Rep. I, 334, B ff.

2) Phädo S. 68, B ff. 82, C. 83, E. Rep. II, 362, E ff. X, 612, A, Stellen, von denen namentlich die erste zu dem Schönsten und Reinsten gehört, was Plato geschrieben hat. Von vielem Verwandten, das man hier anzuführen versucht sein könnte, möge mir erlaubt sein auf die herrlichen Aeusserungen Spinoza's Eth. pr. 41. Ep. 34. S. 503 zu verweisen.

wirft, ist im Allgemeinen die Bewusstlosigkeit, in der sich derselbe hinsichtlich seines eigenen Thuns befindet, und der Widerspruch, in den er sich in Folge davon verwickelt, sich bei einer Wahrheit, welche den Irrthum, und einer Tugend, welche die Schlechtigkeit an sich hat, zu beruhigen. Eben diesen Widerspruch aufzuzeigen und zur Verwirrung des populären Bewusstseins zu benützen, war nun das Werk der Sophistik gewesen; statt aber von hier aus zu einer tieferen Begründung des Wissens fortzugehen, war sie bei diesem negativen Resultat stehen geblieben, und hatte als positiven Zweck nur die absolute Geltung der endlichen Subjektivität aufgestellt. Hat es sich nun schon in der Kritik des populären Standpunkts gezeigt, dass Plato von einer ganz andern Grundlage ausgeht und einem ganz andern Ziele zustrebt, als die Sophistik, so geht er sofort auch zur wissenschaftlichen Widerlegung dieser letzteren fort.

Auch hier können wir die theoretische und die praktische Seite unterscheiden. Der Grundsatz der Sophistik lässt sich nun im Allgemeinen in dem Satze ausdrücken, dass der Mensch das Maass aller Dinge sei; theoretisch gefasst bedeutet dieser Satz: es ist für Jeden wahr, was ihm wahr erscheint, praktisch: es ist für Jeden recht, was ihm nützlich ist. Beide Grundsätze hat unser Philosoph ausführlich widerlegt.

Dem theoretischen Grundsatz der Sophistik hält Plato [1]) ausser der Erfahrungsthatsache, dass wenigstens die Urtheile über Zukünftiges auch für den Urtheilenden selbst oft keine Wahrheit haben, als entscheidenden Beweis das entgegen, dass derselbe alle Möglichkeit des Wissens überhaupt aufheben würde. Hat Alles Wahrheit, was dem Einzelnen wahr zu sein scheint, so giebt es überhaupt keine Wahrheit, denn von jedem Satze, und gleich von diesem

1) Theät. 170, A—172, B. 177, C—187, A. Krat. 386, A ff. 439, C ff.

selbst, wäre das Gegentheil ebenso wahr, mithin auch keinen Unterschied des Wissens und Nichtwissens; objektiv ausgedrückt, es müsste dann Alles, der Heraklitischen Lehre gemäss, in beständigem Flusse sein, so dass sich von Jedem Alles ebensogut aussagen liesse, als sein Gegentheil [1]). Vielmehr aber würde unter jener Voraussetzung gerade das unerkannt bleiben, was allein den wahren Inhalt des Wissens bilden kann, das Wesen der Dinge (die οὐσία), da dieses der sinnlichen Wahrnehmung, die Protagoras allein anerkennt, unzugänglich ist; es könnte kein Anundfürsichseiendes und Festes geben, nichts an sich selbst Schönes, Wahres und Gutes, ebendamit aber auch kein Wissen von der Wahrheit; von Wahrheit und Wissenschaft kann nur gesprochen werden, wenn diese nicht in der sinnlichen Empfindung, sondern in der reinen Beschäftigung des Geistes mit dem wahrhaft Seienden gesucht wird.

Ausführlicher hat sich Plato über die sophistische Ethik geäussert, zu deren Bekämpfung ihm auch der cyrenaische Hedonismus, den er mit jener zusammennimmt, Anlass gab. Zunächst noch in ihrer Verflechtung mit dem unmittelbar praktischen Treiben der Sophisten, mit der Rhetorik, wird dieselbe im Gorgias [2]) kritisirt. Von sophistischer Seite wird hier behauptet, das höchste Glück bestehe in der Macht, zu thun, was man möge, und eben dieses Glück sei auch das Ziel des naturgemässen Handelns, denn das natürliche Recht sei nur das Recht des Stärkern. Der Platonische Sokrates zeigt dagegen, thun zu können, was man möge (ἃ δοκεῖ τινι), sei an sich noch kein Glück,

1) Aehnlich widerlegt Aristoteles die Heraklitische und Protagorische Lehre, indem er dieselben einer Läugnung des Satzes des Widerspruchs gleichstellt. Metaph. IV, 4. 5.

2) Vgl. besonders S. 466, A — 499, B. Dass hier auch die Unterredung mit dem Politiker Kallikles zur Widerlegung des sophistischen Princips gehört, habe ich schon im 1. Th. S. 261, A. 1. bemerkt.

sondern nur, zu thun was man wolle (*ἃ βούλεται*), d. h. was dem Handelnden wirklich zum Besten diene, denn nur das Gute sei das, was Alle wollen. Dass aber dieses nicht die Lust sei, diess gebe schon die allgemeine Meinung zu, wenn sie zwischen dem Schönen und Angenehmen, dem Schändlichen und dem Unangenehmen unterscheide; dasselbe fordere aber auch die Natur der Sache, denn Gut und Böse schliessen sich aus, Lust und Unlust setzen sich wechselseitig voraus, Lust und Unlust kommen dem Guten und Schlechten gleichsehr zu, Güte und Schlechtigkeit nicht. Weit entfernt daher, dass die Lust das höchste Gut und das Streben nach Lust das allgemeine Recht wäre, sei es vielmehr umgekehrt besser, Unrecht zu leiden, als Unrecht zu thun, und für ein Vergehen bestraft zu werden, als unbestraft zu bleiben, denn gut könne nur sein, was gerecht sei. — Die tiefere Begründung dieses Urtheils, die aber freilich ebendesshalb auch schon in den objektiven Theil des Systems eingreift, giebt der Philebus [1]). Die Frage, die hier untersucht wird, ist: ob die Lust oder die Einsicht das Gute sei — jenes das sophistische, dieses das Sokratische, von der megarischen und cynischen Schule schärfer gefasste Princip. Die Antwort lautet dahin, dass zwar zur vollendeten Glückseligkeit beides erforderlich, die Einsicht jedoch das ungleich Höhere und dem absolut Guten näher verwandt sei. In dem Beweis dieses Satzes bildet den Hauptnerv die Bemerkung, dass die Lust dem Gebiete des Werdens angehört [2]), das Gute dagegen ein Anundfürsichseiendes und Wesenhaftes (*αὐτὸ καθ' αὐτὸ ὄν, οὐσία* Phil. S. 53, C ff.) sein muss, wenn doch alles Werden ein Sein zum Zweck hat, das Gute aber der höchste Zweck ist; dass die Lust dem Unbegrenzten (Endlichen) am Nächsten

1) Besonders S. 23, B — 55, C.

2) Vgl. Rep. IX, 583, E: *τὸ ἡδὺ ἐν ψυχῇ γιγνόμενον καὶ τὸ λυπηρὸν κίνησίς τις ἀμφοτέρω ἐστόν.* Tim. S. 64.

verwandt ist, die Einsicht dagegen der göttlichen Vernunft als der Alles ordnenden und bildenden Ursache [1]). Weiter macht Plato hier auch darauf aufmerksam, dass Lust und Unlust auf einer blossen optischen Täuschung beruhen, dass die Lust in den meisten Fällen nur mit ihrem Gegentheil, der Unlust, zusammen vorkommt, dass gerade die heftigsten Lustempfindungen aus einem krankhaften körperlichen oder geistigen Zustand entspringen. Zieht man nun diese ab, so bleibt als reine Lust nur der theoretische Genuss des sinnlich Schönen übrig, von dem aber Plato selbst anderswo (Tim. 47, A f.) erklärt, sein wahrer Werth liege gleichfalls nur darin, die unentbehrliche Grundlage des Denkens zu bilden, und den er auch im Philebus der Einsicht entschieden nachsetzt. — Um endlich noch der Republik zu erwähnen, so stimmt auch sie mit diesen Erörterungen überein, und weist sichtbar darauf zurück, wenn sie (VI, 505, C) gegen die Lustlehre bemerkt: selbst ihre Anhänger müssen zugeben, dass es auch schlechte Lüste gebe, indem sie nun doch zugleich die Lust für das Gute halten, so thun sie nichts Anderes, als Gutes und Böses für dasselbe erklären; und ebenso an einem andern Orte [2]): die wahre Glückseligkeit habe nur der Philosoph, da nur seine Lust in einer Erfüllung mit etwas wahrhaft Wirklichem bestehe, und nur sie rein, und nicht an eine sie

1) Wenn Wehrmann Plat. de summo bono doctr. S. 49 ff. glaubt, von der Lustempfindung als solcher könne diess Plato nicht sagen, und desswegen unter der ἡδονή hier zunächst die Begierde verstehen will, so ist dieser Sinn von Plato selbst mit nichts angedeutet, ausdrücklich vielmehr Phil. 27, E. 41, D durch den Gegensatz der λύπη auch die ἡδονή auf die Lustempfindung bezogen. Diese ist unbegrenzt, weil sie immer mit ihrem Gegentheil verknüpft ist (s. o. und Phädo S. 60, B. Phädr. 258, E), daher in jedem Moment die Möglichkeit enthält, durch reinere Befreiung von diesem zu wachsen.

2) IX, 583, B — 587, A — äusserlicher ist die vorangehende Beweisführung von S. 576, E an.

bedingende Unlust gebunden sei; die Frage, ob die Gerechtigkeit oder die Ungerechtigkeit nützlicher sei, sei so lächerlich, als die, ob es zuträglicher sei, gesund oder krank zu sein [1]). Nur eine specielle Anwendung des Unterschieds zwischen dem relativ und dem absolut Guten ist es auch, wenn Rep. I, 339—347 die sophistische Behauptung, dass die Gerechtigkeit nichts Anderes sei, als der Vortheil des Herrschers, durch die Ausschliessung der Lohndienerei von der Regierungskunst widerlegt wird, denn offenbar liegt hiebei die allgemeine Voraussetzung zu Grunde, dass die sittliche Thätigkeit ihren Zweck in sich selbst haben müsse, nicht in einem ausser ihr Liegenden; und wenn ebendaselbst S. 348, B ff. der Vorzug der Gerechtigkeit vor der Ungerechtigkeit weiter daraus bewiesen wird, dass nur der Gerechte in seinem Thun mit andern Gerechten übereinstimme, der Ungerechte dagegen nicht nur dem Gerechten, sondern auch dem Ungerechten selbst widerspreche [2]), dass daher ohne alle Gerechtigkeit gar kein geselliger Zustand und kein gemeinsames Thun möglich sei, so weist auch dieses darauf zurück, dass das nur der Lust und dem Vortheil dienstbare Thun innerlicher Festigkeit und Wesenhaftigkeit ermangelnd der Widerspruch seiner gegen sich selbst sei.

Diess also erscheint in letzter Beziehung als der Grundfehler der sophistischen Ethik, dass sie mit ihrer Lustlehre das Vergängliche an die Stelle des Bleibenden, den Schein an die Stelle des Wesens, die relativen und darum immer wieder in ihr Gegentheil umschlagenden Zwecke an die Stelle des in sich einstimmigen absoluten Zwecks setzt. Auf eben dieses waren aber auch die Einwendungen gegen das theoretische Princip der Sophistik zurückgekommen; auch

1) Rep. IV, 445, A f.

2) Uebrigens lässt sich hier eine in dem zweideutigen Gebrauch des πλεονεκτεῖν begründete Erschleichung nicht verkennen.

bei diesem ist der Grundirrthum die Verwechslung des Wesens mit der Erscheinung, des Absoluten mit dem blos Relativen. Die Sophistik ist also nach Platonischer Auffassung überhaupt die durchgeführte Verkehrung der richtigen Weltansicht, die systematische Verdrängung des Wesens durch den Schein, des wahren Wissens durch ein Scheinwissen, des sittlichen Handelns durch einen niedrigen, nur endlichen Zwecken fröhnenden Eudämonismus, sie ist, nach der Definition am Schlusse des Sophisten, die Kunst, ohne wirkliches Wissen und im Bewusstsein dieses Mangels sich durch eristische Dialektik den Schein des Wissens zu geben, und ebenso die angewandte Sophistik, oder die Rhetorik [1]), die Kunst, denselben Schein ganzen Volksmassen vorzuspiegeln, wie die Sophistik Einzelnen; oder wenn wir beide zusammennehmen, die Kunst des Sophisten besteht darin, die Launen des grossen Thiers, des Volks, zu studiren und geschickt zu behandeln [2]); der Sophist versteht weder, noch besitzt er etwas von der Tugend [3]), er ist nichts weiter, als ein Krämer, der seine Waare anpreist, wie sie auch beschaffen sein möge [4]), und der Redner, statt ein Führer des Volks zu sein, erniedrigt sich zu seinem Knecht [5]). Weit entfernt daher, dass die Sophistik und die Rhetorik wirkliche Künste wären, sind sie vielmehr als blosse Fertigkeiten (ἐμπειρίαι) und näher als Theile der Schmeichelkunst zu bezeichnen, als Afterkünste, die ebenso Caricaturen der Gesetzgebungskunst und Rechtspflege sind, wie die Putzkunst und Kochkunst Caricaturen der

1) S. Soph. 268, B. Phädr. 261, A ff. Gorg. 455, A. 462, B — 466, A.

2) Rep. VI, 493.

3) Meno 96, A f.

4) Prot. 313, C ff. Soph. 223, B — 226, A.

5) Gorg. 517, B ff. Dass von diesem Urtheil auch die berühmtesten Staatsmänner Athens nicht auszunehmen seien, sagt Plato ebd. S. 515, C ff.

Gymnastik und der Arzneikunde [1]) — ein Urtheil, von dem Plato nur eine vorübergehende Ausnahme macht, wenn er im Sophisten S. 231, B ff. die prüfende und reinigende Kraft der Sophistik zwar andeutet, diese Andeutung aber sogleich wieder, als zu ehrenvoll für dieselbe, zurücknimmt.

Verhält es sich nun aber so mit dem, was gewöhnlich für Philosophie ausgegeben wird, und kann doch der Standpunkt des unphilosophischen Bewusstseins ebensowenig genügen, worin haben wir im Gegensatz hiegegen die wahre Philosophie zu suchen?

Schon im Bisherigen hat sich gezeigt, dass Plato dem Begriff der Philosophie einen viel weitern Umfang giebt, als wir diess gewohnt sind; während wir unter Philosophie nur eine bestimmte Weise des Denkens zu verstehen pflegen, so ist sie dem Plato ebenso wesentlich eine Sache des Lebens, ja dieses praktische Element ist bei ihm das Erste, die allgemeine Grundlage, ohne die er sich das theoretische gar nicht zu denken weiss. Er steht auch hierin dem Sokrates noch näher, dessen Philosophie noch ganz mit seinem persönlichen Charakter zusammenfällt, und ist er auch über diese Beschränktheit des Sokratischen Philosophirens hinausgegangen, und hat die Idee zum System entwickelt, so hat er doch diese Thätigkeit selbst noch nicht so ausschliesslich theoretisch gefasst, wie Aristoteles. Auch bei der Frage nach der Platonischen Deduktion der Philosophie ist daher das Erste die Entstehung derselben aus dem praktischen Bedürfniss, die Darstellung des philosophischen Triebes oder des Eros, erst das Zweite die theoretische Form der Philosophie, oder die philosophische Methode; durch seine Bestimmungen über diese beiden Punkte ist dann 3) Plato's Gesammtansicht von der Philosophie und der Bildung des Subjekts für dieselbe begründet.

1) Gorg. 462, B ff.

Die allgemeine subjektive Grundlage der Philosophie ist der philosophische Trieb. Wie aber dieser bei Sokrates nicht die rein theoretische Form des Erkenntnisstriebes gehabt hatte, sondern unmittelbar das Streben war, philosophisches Geistesleben in Anderen zu erzeugen, so fasst auch Plato den philosophischen Trieb wesentlich in seiner Beziehung auf die praktische Verwirklichung der Wahrheit auf, und bestimmt ihn desshalb näher als Zeugungstrieb, oder Eros. Dass dieser Trieb im Menschen ist, diess begründet der Phädrus (249, D ff.) im Allgemeinen mit der Sehnsucht der in's Erdenleben herabgesunkenen Seele, die Urbilder, welche sie im Präexistenzzustande geschaut hatte, in der schönen Erscheinung sich zur Anschauung zu bringen; genauer leitet denselben das Gastmahl (206, C ff.) aus dem Streben der sterblichen Natur nach Unsterblichkeit ab; indem nämlich diese der Unveränderlichkeit des göttlichen Lebens ermangelt, so entsteht für sie die Nothwendigkeit, durch immer neue Erzeugung ihrer selbst sich zu erhalten. Dieser Zeugungstrieb ist die Liebe [1]). Sofern nun diese ein Streben ist, dem Unsterblichen ähnlich zu werden, so ist ihr Gegenstand das Gute, oder die Glückseligkeit [2]); sofern sie aber eben erst ein Streben, noch nicht der Besitz selbst ist, so setzt sie einen Mangel voraus; die Liebe ist also ein Mittleres zwischen Haben und Nichthaben, oder genauer der Uebergang von diesem zu jenem: der Eros ist der Sohn der Penia und des Poros [3]). Welches aber jener Besitz ist, den die Liebe anstrebt, diess deutet Plato schon darin an, dass er den Poros, den Vater des Eros, den Sohn der Metis nennt

1) Symp. 206, E: *ἔστι γὰρ, ὦ Σώκρατες, οὐ τοῦ καλοῦ ὁ ἔρως, ὡς σὺ οἴει. Ἀλλὰ τί μήν; Τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ.* Vgl. S. 206, B.

2) A. a. O. S. 204, E — 206, A.

3) A. a. O. S. 199, C — 204, B.

(S. 203, B); denn ohne Zweifel soll damit gesagt sein, dass der wahre Gegenstand der Liebe der aus der Einsicht entspringende, geistige Besitz sei. Bestimmter erklärt sich in diesem Sinne der Phädrus, wenn er die Anschauung der Idee in ihrem irdischen Abbild als das eigentliche Ziel und Motiv der Liebe bezeichnet [1]). Auf das Gleiche führt aber auch die Auffassung des Eros als Zeugungstrieb zurück, denn wenn dieser im Allgemeinen dazu dienen soll, der sterblichen Natur die Unsterblichkeit zu verschaffen, so ist die wirkliche Erreichung dieses Ziels, wie wir aus dem Phädo wissen [2]), nur durch Zurückziehung der Seele vom Körper und Erfüllung derselben mit dem wahrhaft Seienden, durch Philosophie möglich. Die Liebe ist also überhaupt das Streben des Endlichen, sich zur Unendlichkeit zu erweitern, sie ist insofern, wie der Phädrus sagt, ein Zustand der Begeisterung, eine *μανία* [3]). Dieses Streben

1) Phädr. 244 f. 249, D ff.

2) S. 64 f. vgl. Theät. 176, A f. Rep. IX, 585, C f. s. u.

3) Im Obigen ist bereits die meiner Ansicht nach richtige Erklärung des Mythus Symp. S. 203 angedeutet. Wenn Jahn (Diss. Plat. S. 64 ff. 249 ff.), im Wesentlichen den Neuplatonikern folgend, die Metis von der weltbildenden Vernunft, dem Phil. 30, D erwähnten *βασιλικὸς νοῦς* des Zeus deutet, den Poros und die Aphrodite von den Ideen des Guten und Schönen, die Penia von der Materie, den Eros von der menschlichen Seele, so kann ich dieser Deutung nicht einmal so viel Recht einräumen, als Brandis Gr.-röm. Phil. II, a, 422 f. gethan hat; denn so unläugbar es ist, dass die Bedürftigkeit der menschlichen Natur im Platonischen System vom Herabsinken der Seele in die Materie hergeleitet wird, so wenig ist doch im vorliegenden Fall durch irgend etwas angedeutet, dass Plato auch hier ausdrücklich auf diesen Ursprung des Endlichen hinweisen wolle, ebensowenig ist es nöthig, die Metis u. s. w. im kosmischen Sinn zu fassen, der ganze Mythus erklärt sich vielmehr einfach und ungezwungen, wenn wir ihm den Sinn geben: der Eros ist der Trieb der bedürftigen endlichen Natur, sich mit dem geistigen, göttlichen Gehalte (dem von der Weisheit erzeugten Besitz) zu erfüllen, ein Trieb, der nur in der Anschauung des Schönen seine Befriedigung findet

verwirklicht sich aber in einer Stufenreihe verschiedener Formen [1]): das Erste ist die Liebe zu schönen Gestalten, erst zu Einer, dann zu allen; eine höhere Stufe die Liebe zu schönen Seelen, die sich in Erzeugung sittlicher Reden und Bestrebungen bethätigt, eine dritte die Liebe zu schönen Wissenschaften, das Aufsuchen des Schönen, wo es sich immer finden mag, die höchste endlich die Liebe, welche sich auf die reine, gestaltlose, ewige und unveränderliche, mit nichts Endlichem oder Materiellem vermischte Schönheit, auf die Idee richtet, und in Hervorbringung des wahren Wissens und der wahren Tugend das Ziel des Eros, die Unsterblichkeit allein erreicht [2]). Ist aber erst dieses die adäquate Verwirklichung dessen, was der Eros anstrebt, so zeigt sich eben hierin, dass er auch von Anfang an eigentlich nur hierauf gerichtet gewesen sein kann, und dass alle untergeordneten Stufen seiner Befriedigung nur unklare und unreife Versuche waren, die Idee in ihren Abbildern zu ergreifen. Seinem wahren Wesen

(der Geburtstag der Aphrodite ist auch der seinige). Die früheren Erklärungen hat JAHN S. 136 ff. mit grosser Gelehrsamkeit gesammelt.

1) Symp. 208, E — 212, A. In der unentwickeltern Darstellung des Phädrus S. 249, D ff. wird diese Unterscheidung kaum erst angedeutet, und der philosophische Trieb noch unmittelbar mit der sittlichen Knabenliebe zusammengenommen.

2) Man vergl. über den letztern Punkt Symp. S. 209, A: *εἰσὶ γὰρ οὖν, ἔφη, οἳ καὶ ἐν ταῖς ψυχαῖς κύουσιν ἔτι μᾶλλον ἢ ἐν τοῖς σώμασιν, ἃ ψυχῇ προσήκει καὶ κυῆσαι καὶ κύειν. Τί οὖν προσήκει; φρόνησίν τε καὶ τὴν ἄλλην ἀρετήν* u. s. w. S. 212, A: *ἢ οὐκ ἐνθυμεῖ, ἔφη, ὅτι ἐνταῦθα* [in der Anschauung der Idee] *αὐτῷ μοναχοῦ γενήσεται, ὁρῶντι ᾧ ὁρατὸν τὸ καλὸν, τίκτειν οὐκ εἴδωλα ἀρετῆς ἅτε οὐκ εἰδώλου ἐφαπτομένῳ, ἀλλ' ἀληθῆ, ἅτε τοῦ ἀληθοῦς ἐφαπτομένῳ; τεκόντι δὲ ἀρετὴν ἀληθῆ καὶ θρεψαμένῳ ὑπάρχει θεοφιλεῖ γενέσθαι, καὶ εἴπερ τῳ ἄλλῳ ἀνθρώπων, ἀθανάτῳ κἀκείνῳ.* Phädr. 248, E (vgl. S. 256): *εἰς μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ, ὅθεν ἥκει ἡ ψυχὴ ἑκάστη, οὐκ ἀφικνεῖται ἐτῶν μυρίων· οὐ γὰρ πτεροῦται πρὸ τοσούτου χρόνου πλὴν ἡ τοῦ φιλοσοφήσαντος ἀδόλως ἢ παιδεραστήσαντος μετὰ φιλοσοφίας.*

nach ist daher der Eros der philosophische Trieb, das Streben nach Darstellung des absolut Schönen, nach Einbildung der Idee in die Endlichkeit durch spekulatives Wissen und philosophisches Leben, und nur als ein Moment in der Entwicklung dieses Triebs ist alle Freude an irgend welchem besonderen Schönen zu betrachten [1]).

1) Neben der Darstellung des Phädrus und des Gastmahls konnte im Obigen vielleicht auch eine Berücksichtigung des Lysis erwartet werden. Ich muss jedoch gestehen, dass mir bei wiederholter Beschäftigung mit diesem Dialog sein Werth und seine Aechtheit immer zweifelhafter geworden, und diese Zweifel auch durch die Bemerkungen von Hermann (Plat. I, 447 f. u. Anmm.) und Stallbaum Plat. Opp. IV, 2, 88 nicht beseitigt worden sind. Dieselben gründen sich, neben dem vielen Unplatonischen, auf das grösstentheils schon Ast (Platons Leben u. Schriften S. 431 ff.) aufmerksam gemacht hat, besonders auf das Verhältniss dieses Gesprächs zum Symposion. Wenn nämlich hier S. 219, B das Resultat gewonnen wird: *Τὸ οὔτε κακὸν οὔτε ἀγαθὸν ἄρα διὰ τὸ κακὸν καὶ τὸ ἐχθρὸν τοῦ ἀγαθοῦ φίλον ἐστὶν ἕνεκα τοῦ ἀγαθοῦ καὶ φίλου*, so ist dieses offenbar nichts Anderes, als die Lehre des Symposion über den Eros, der Satz, dass die Liebe aus einem anhaftenden Mangel und Bedürfniss (*διὰ τὸ κακὸν — διὰ κακοῦ παρουσίαν* Lys. 218, C) hervorgegangen, aber um des absolut Guten und Göttlichen willen (*διὰ τὸ ἀγαθὸν*) auf das Schöne im endlichen Dasein gerichtet (*τοῦ ἀγαθοῦ φίλον*), nur einem zwischen Endlichem und Unendlichem in der Mitte stehenden Wesen (dem *οὔτε κακὸν οὔτε ἀγαθὸν*) zukommen könne, wesshalb denn auch der Satz des Symposion 203, E f., dass die Götter, überhaupt die Weisen, nicht philosophiren, ebensowenig aber die durchaus Unwissenden, sondern die zwischen beiden in der Mitte Stehenden, hier S. 218, A fast mit denselben Worten wiederkehrt. Der Lysis setzt somit den ganzen Ideenkreis des Symposion voraus, und könnte in keinem Fall der frühen und unentwickelten Form des Platonischen Philosophirens angehören, in die ihn Hermann u. A. verweisen. Nur um so auffallender ist es dann aber, dass Plato hier, ganz gegen seine sonstige Gewohnheit, einen Grundbegriff seiner Philosophie so rein formalistisch und ohne alle Hindeutung auf seinen Zusammenhang mit dem übrigen System besprochen, dass er die Idee des Eros in den prosaischen, sonst erst seit Aristoteles hervortretenden Begriff der *φιλία* verflacht, dass er auf den idealen Inhalt der wahren Liebe so wenig, als

Der philosophische Trieb ist indessen erst das **Streben** nach dem Besitz der Wahrheit; fragen wir nun aber weiter, welches das Mittel ist, um wirklich zu diesem Besitz zu kommen, so antwortet uns Plato, etwas unerwartet für seine gewöhnlichen, enthusiastischen Verehrer [1]: die **dialektische Methode**. Dass diese zum philosophischen Trieb hinzukommen müsse, diess ist schon im Phädrus ausgesprochen, wenn hier auf die Schilderung des Eros, welche der erste Theil dieses Gesprächs enthält, der zweite eine Untersuchung über die Kunst der Rede folgen lässt [2]), und wird auch die Nothwendigkeit jener Methode hier (S. 261, C ff.) zunächst noch ganz äusserlich mit der Bemerkung begründet, dass ohne dieselbe der Zweck der Beredtsamkeit, die Seelenleitung, nicht zu erreichen sei, so hebt sich doch auch bereits diese Aeusserlichkeit der Behandlung im Verlaufe (S. 266, B. 270 D) wieder auf. Tiefer gehend zeigt der Sophist (251, A—253, E): da weder alle Begriffe sich verbinden lassen, noch alle dieser Verbindung widerstreben, so bedürfe es einer Wissenschaft der Begriffsverknüpfung, der Dialektik. Hierauf zurückweisend endlich erklärt der Philebus (S. 16, C ff.) diese Wissenschaft für die höchste

auf die ihr wesentliche Beziehung zur schönen Form hingewiesen, dass er auch die ächt Platonische Bestimmung Lys. S. 219 wieder eristisch bezweifelt, und am Ende ohne alles Resultat geschlossen haben soll.

1) Dass dieser Fortgang zur Dialektik schon den Meisten von Plato's unmittelbaren Schülern unerwartet kam, sagt bei einer etwas andern Veranlassung Aristoteles bei Aristoxenus Harmon. Elem. II, Anf. S. 30 ed. Meib.: *Καθάπερ Ἀριστοτέλης ἀεὶ διηγεῖτο, τοὺς πλείστους τῶν ἀκουσάντων παρὰ Πλάτωνος τὴν περὶ τἀγαθοῦ ἀκρόασιν παθεῖν· προσιέναι μὲν γὰρ ἕκαστον ὑπολαμβάνοντα λήψεσθαί τι τῶν νομιζομένων ἀνθρωπίνων ἀγαθῶν ὅτε δὲ φανείησαν οἱ λόγοι περὶ μαθημάτων καὶ ἀριθμῶν καὶ γεωμετρίας καὶ ἀστρολογίας, καὶ τὸ πέρας, ὅτι ἀγαθόν ἐστιν ἕν, παντελῶς, οἶμαι, παράδοξόν τι ἐφαίνετο αὐτοῖς.*

2) S. Schleiermacher Einl. zum Phädrus, besonders S. 65 f.

Gabe der Götter und das wahre Feuer des Prometheus, ohne das keine kunstmässige Behandlung irgend eines Gegenstands möglich sei. — Was sodann näher das Wesen der Dialektik betrifft, so ist zunächst im Allgemeinen festzuhalten, dass ihr Gegenstand ausschliesslich der Begriff ist: sie ist das Organ, mittelst dessen der von aller sinnlichen Form und Voraussetzung freie reine Begriff ergriffen und entwickelt wird [1]). Im Besondern besteht die dialektische Beschäftigung mit den Begriffen in einer doppelten Funktion, der *συναγωγή* und der *διαίρεσις*, d. h. der Begriffsbildung und der Eintheilung: das Erste ist, dass man das Viele der Erfahrung auf Einen Gattungsbegriff zurückzuführen, das Zweite, dass man diesen organisch (*κατ' ἄρθρα, ᾗ πέφυκε*) in seine Artbegriffe zu zerlegen wisse, ohne eines seiner natürlichen Glieder zu zerbrechen, oder eine wirklich vorhandene Gliederung zu übergehen. Der vollendete Dialektiker ist daher, wer den durch das Viele und Getrennte sich hindurchziehenden Einen Begriff zu erkennen, ebenso umgekehrt den Einen Begriff methodisch durch die ganze Stufenleiter seiner Unterarten bis zum Einzelnen herabzuführen, und in Folge dessen das gegenseitige Verhältniss

1) Rep. VI, 511, B (s. o. S. 150): *τὸ τοίνυν ἕτερον μάνθανε τμῆμα τοῦ νοητοῦ λέγοντά με τοῦτο, οὗ αὐτὸς ὁ λόγος ἅπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει, τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχὰς, ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις, οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμὰς, ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰὼν, ἁψάμενος αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων, οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνῃ αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρώμενος, ἀλλ' εἴδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτὰ, καὶ τελευτᾷ εἰς εἴδη.* Rep. VII, 532, A: *ὅταν τις τῷ διαλέγεσθαι ἐπιχειρῇ, ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων διὰ τοῦ λόγου ἐπ' αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον ὁρμᾷ καὶ μὴ ἀποστῇ πρὶν ἂν αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθὸν αὐτῇ νοήσει λάβῃ, ἐπ' αὐτῷ γίγνεται τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει. . . Τί οὖν; οὐ διαλεκτικὴν ταύτην τὴν πορείαν καλεῖς;* Phileb. 58, A: die Dialektik sei *ἡ περὶ τὸ ὂν καὶ τὸ ὄντως καὶ τὸ κατὰ ταὐτὸν ἀεὶ πεφυκὸς ἐπιστήμη.* Vgl. Phädr. 237, B. Soph. 218, C. Meno 71, B und die sogleich weiter anzuführenden Stellen.

der Begriffe zu einander und die Möglichkeit oder Unmöglichkeit ihrer Verknüpfung festzustellen weiss [1]. — Diese

1) Phädr. 265, D ff. (vgl. S. 261, E besonders aber S. 277, B): die Kunst der Rede habe zwei wesentliche Bestandtheile: *Εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα, ἵν' ἕκαστον ὁριζόμενος δῆλον ποιῇ περὶ οὗ ἂν ἀεὶ διδάσκειν ἐθέλῃ*, und: *πάλιν κατ' εἴδη δύνασθαι τέμνειν, κατ' ἄρθρα, ᾗ πέφυκε, καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν καταγνύναι κακοῦ μαγείρου τρόπῳ χρώμενον... καὶ τοὺς δυναμένους αὐτὸ δρᾶν εἰ μὲν ὀρθῶς ἢ μὴ προσαγορεύω θεὸς οἶδε, καλῶ δὲ οὖν μέχρι τοῦδε διαλεκτικούς.* Soph. 253, D: *Τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι καὶ μήτε ταὐτὸν εἶδος ἕτερον ἡγήσασθαι μήθ' ἕτερον ὂν ταὐτὸν μῶν οὐ τῆς διαλεκτικῆς φήσομεν ἐπιστήμης εἶναι; ... Οὐκοῦν ὅγε τοῦτο δυνατὸς δρᾶν, μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν, ἑνὸς ἑκάστου κειμένου χωρίς, πάντῃ διατεταμένην ἱκανῶς διαισθάνεται, καὶ πολλὰς ἑτέρας ὑπὸ μιᾶς ἔξωθεν περιεχομένας, καὶ μίαν αὖ δι' ὅλων πολλῶν ἐν ἑνὶ ξυνημμένην, καὶ πολλὰς χωρὶς πάντῃ διωρισμένας· τοῦτο δ' ἔστιν, ᾗ τε κοινωνεῖν ἕκαστα δύναται, καὶ ὅπῃ μή, διακρίνειν κατὰ γένος ἐπίστασθαι. — Παντάπασι μὲν οὖν. — Ἀλλὰ μὴν τό γε διαλεκτικὸν οὐκ ἄλλῳ δώσεις, ὡς ἐγῷμαι, πλὴν τῷ καθαρῶς τε καὶ δικαίως φιλοσοφοῦντι.* Phileb. 16, C ff. *οἱ παλαιοὶ ταύτην φήμην παρέδοσαν, ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ ἐκ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν ἑαυτοῖς ξύμφυτον ἐχόντων· δεῖν οὖν ἡμᾶς τούτων οὕτω διακεκοσμημένων ἀεὶ μίαν ἰδέαν περὶ παντὸς ἑκάστοτε θεμένους ζητεῖν, εὑρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν· ἐὰν οὖν καταλάβωμεν, μετὰ μίαν δύο, εἴ πως εἰσί, σκοπεῖν, εἰ δὲ μή, τρεῖς ἤ τινα ἄλλον ἀριθμὸν καὶ τῶν ἓν ἐκείνων* [wohl: *ἐν ἐκείνῳ* sc. *τῷ παντὶ* vgl. Stallbaum z. d. St. Plat. Phileb. 1842. S. 124] *ἕκαστον πάλιν ὡσαύτως, μέχρι περ ἂν τὸ κατ' ἀρχὰς ἓν μὴ ὅτι ἓν καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρά ἐστι μόνον ἴδῃ τις, ἀλλὰ καὶ ὁπόσα· τὴν δὲ τοῦ ἀπείρου ἰδέαν πρὸς τὸ πλῆθος μὴ προσφέρειν, πρὶν ἄν τις τὸν ἀριθμὸν αὐτοῦ πάντα κατίδῃ τὸν μεταξὺ τοῦ ἀπείρου τε καὶ τοῦ ἑνός· τότε δ' ἤδη τὸ ἓν ἕκαστον τῶν πάντων εἰς τὸ ἄπειρον μεθέντα χαίρειν ἐᾶν.. Τὰ μέσα*, heisst es nachher, *οἷς διακεχώρισται τό τε διαλεκτικῶς πάλιν καὶ τὸ ἐριστικῶς ἡμᾶς ποιεῖσθαι πρὸς ἀλλήλους τοὺς λόγους.* (Vgl. Polit. 285 ff. Rep. V, 454, A.) Nur das Eine der hier im Begriff der Dialektik zusammengefassten Elemente hebt die Republik hervor, wenn sie VII, 537, C die Anlage zur Dialektik in die Fähigkeit setzt, das Einzelne zum Begriff zusammenzufassen (*ὁ συνοπτικὸς διαλεκτικός, ὁ δὲ μή, οὔ*) und ebd. 534, B den *διαλεκτικὸς* definirt als *τὸν λόγον ἑκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας*, ebenso Rep. X, 596, A u. A. Beispiele der Begriffsbildung giebt Gorg. 447, C ff. Meno 74, B ff. und

Bestimmung ist indessen noch nach Einer Seite hin ungenügend. Die Dialektik ist die Kunst der Begriffsbildung und Eintheilung, aber worin liegt die Gewähr für die Richtigkeit und Vollständigkeit dieser Operationen? Sofern unmittelbar von der Vorstellung zum Begriff übergegangen wird, bleibt immer die Gefahr, dass dieser nur einseitig gefasst sei, und darum in der weitern Anwendung Bedenken und Widersprüchen unterliege. Dieser Schwierigkeit lässt sich nur ausweichen, wenn die Wahrheit jeder einzelnen Bestimmung von ihrem Zusammenhang mit allen andern, oder davon abhängig gemacht wird, dass Alles, was aus ihrer Annahme folgt, mit dem Ganzen des Systems vereinbar ist, aus ihrer Nichtannahme umgekehrt solches folgen würde, das sich selbst oder anderen unumstösslichen Wahrheiten widerspricht. Ehe mithin eine Bestimmung definitiv angenommen wird, muss dieselbe zuvor in ihre Consequenzen entwickelt, ebenso aber auch unter Voraussetzung ihrer Unwahrheit gezeigt werden, was aus ihrem Nichtsein folgen würde, um an diesen Consequenzen ihre Möglichkeit und Nothwendigkeit zu prüfen, und dieses ist die von Plato als dialektische Vorübung geforderte hypothetische Begriffserörterung, welche aber in ihrer vollständigen Darstellung nothwendig die Form einer antinomischen Entwicklung annimmt, da sich nur durch eine solche neben der negativen auch die positive Nothwendigkeit einer Bestimmung prüfen lässt [1]). So grosser Werth aber auch

besonders Theät. 146, C ff., von der Eintheilung handelt Soph. 218, E ff. vgl. 235, C. 266, A. Polit. 262, B. Beispiele des Verfahrens bei Eintheilungen bieten eben diese Dialogen in Menge.

1) Hauptstelle hierüber ist die des Parmenides S. 135, C. Nachdem hier Sokrates durch Einwürfe gegen die Ideenlehre in Verlegenheit gebracht ist, sagt ihm Parmenides: *Πρῷ γὰρ, πρὶν γυμνασθῆναι, ὦ Σώκρατες, ὁρίζεσθαι ἐπιχειρεῖς καλόν τε τί καὶ δίκαιον καὶ ἀγαθὸν καὶ ἓν ἕκαστον τῶν εἰδῶν ... καλὴ μὲν οὖν καὶ θεία, εὖ ἴσθι, ἡ ὁρμὴ, ἣν ὁρμᾷς ἐπὶ τοὺς λόγους· ἕλκυσον*

von Plato auf dieses Verfahren gelegt wird, so ist dasselbe doch nur, wie er es selbst nennt, eine Vorübung, oder genauer, ein Moment der dialektischen Methode, ein Theil dessen, was Aristoteles die Induktion nennt, denn sein Zweck soll eben darin bestehen, dass die Wahrheit der Begriffe geprüft und ihre richtige Bestimmung möglich gemacht

δὲ σαυτὸν καὶ γύμνασαι μᾶλλον διὰ τῆς δοκούσης ἀχρήστου εἶναι καὶ καλουμένης ὑπὸ τῶν πολλῶν ἀδολεσχίας, ἕως ἔτι νέος εἶ· εἰ δὲ μή, σὲ διαφεύξεται ἡ ἀλήθεια. Τίς οὖν ὁ τρόπος, φάναι, ὦ Παρμενίδη, τῆς γυμνασίας; Οὗτος, εἰπεῖν, ὅνπερ ἤκουσας Ζήνωνος (die indirekte Prüfung einer Annahme durch Entwicklung ihrer Consequenzen). . . Χρὴ δὲ καὶ τόδε ἔτι πρὸς τούτῳ ποιεῖν, μὴ μόνον εἰ ἔστιν ἕκαστον ὑποθέμενον σκοπεῖν τὰ συμβαίνοντα ἐκ τῆς ὑποθέσεως, ἀλλὰ καὶ εἰ μή ἐστι τὸ αὐτὸ τοῦτο ὑποτίθεσθαι, εἰ βούλει μᾶλλον γυμνασθῆναι — wovon sofort der ganze zweite Theil des Parmenides ein ausgeführtes Beispiel giebt. Vgl. Phädo 101, D: εἰ δέ τις αὐτῆς τῆς ὑποθέσεως ἔχοιτο, χαίρειν ἐῴης ἂν καὶ οὐκ ἀποκρίναιο ἕως ἂν τὰ ἀπ' ἐκείνης ὁρμηθέντα σκέψαιο, εἴ σοι ἀλλήλοις ξυμφωνεῖ ἢ διαφωνεῖ; ἐπειδὴ δὲ ἐκείνης αὐτῆς δέοι σε διδόναι λόγον, ὡσαύτως ἂν διδοίης, ἄλλην αὖ ὑπόθεσιν ὑποθέμενος, ἥ τις τῶν ἄνωθεν βελτίστη φαίνοιτο, ἕως ἐπί τι ἱκανὸν ἔλθοις u. s. w. Meno 86, E: συγχώρησον ἐξ ὑποθέσεως αὐτὸ σκοπεῖσθαι .. λέγω δὲ τὸ ἐξ ὑποθέσεως ὧδε, ὥσπερ οἱ γεωμέτραι πολλάκις σκοποῦνται .. εἰ μέν ἐστι τοῦτο τὸ χωρίον τοιοῦτον οἷον παρὰ τὴν δοθεῖσαν αὐτοῦ γραμμὴν παρατείναντα ἐλλείπειν τοιούτῳ χωρίῳ οἷον ἂν αὐτὸ τὸ παρατεταμένον ᾖ, ἄλλο τι συμβαίνειν μοι δοκεῖ, καὶ ἄλλο αὖ, εἰ ἀδύνατόν ἐστι ταῦτα παθεῖν. S. auch Rep. VII, 534, C. Nur in scheinbarem Widerspruch hiegegen wird im Kratylus S. 436, C. f. auf die Bemerkung: μέγιστον δέ σοι ἔστω τεκμήριον ὅτι οὐκ ἔσφαλται τῆς ἀληθείας ὁ τιθέμενος· οὐ γὰρ ἄν ποτε οὕτω ξύμφωνα ἦν αὐτῷ ἅπαντα, erwiedert: ἀλλὰ τοῦτο μέν, ὦ 'γαθὲ Κρατύλε, οὐδέν ἐστιν ἀπολόγημα· εἰ γὰρ τὸ πρῶτον σφαλεὶς ὁ τιθέμενος τἄλλα ἤδη πρὸς τοῦτ' ἐβιάζετο καὶ αὐτῷ ξυμφωνεῖν ἠνάγκαζεν, οὐδὲν ἄτοπον .. τὰ λοιπὰ πάμπολλα ἤδη ὄντα ἑπόμενα ὁμολογεῖν ἀλλήλοις· δεῖ δὴ περὶ τῆς ἀρχῆς παντὸς πράγματος παντὶ ἀνδρὶ τὸν πολὺν λόγον εἶναι καὶ τὴν πολλὴν σκέψιν, εἴτε ὀρθῶς εἴτε μὴ ὑπόκειται· ἐκείνης δὲ ἐξετασθείσης ἱκανῶς τὰ λοιπὰ ἐκείνῃ φαίνεσθαι ἑπόμενα, denn hinterher zeigt sich ja doch, dass die einseitige Voraussetzung des Kratylus in ihren Consequenzen sich in Widersprüche verwickelt.

wird. Die Anwendung dieses Verfahrens auf die Voraussetzungen des nichtphilosophischen Bewusstseins ist unmittelbar ihre Widerlegung und Aufhebung in die Idee, seine Anwendung auf diese, wie sie im Parmenides versucht wird, ihre dialektische Begründung und Bestimmung; sind wir aber auf diesem Wege zur Idee, als dem Unbedingten, gelangt, so muss diese indirekte Gedankenentwicklung der direkten, die analytische Methode der synthetischen Platz machen, als deren eigenthümliche Form Plato, dem Obigen zufolge, die Eintheilung betrachtet [1]).

Diess also sind die beiden wesentlichen Elemente der Philosophie: der philosophische Trieb oder der Eros, und

1) Wenn Brandis, der übrigens gerade diese Seite der Platonischen Dialektik scharf und richtig hervorgehoben hat, das obige ἐξ ὑποθέσεως σκοπεῖν als ein höheres dialektisches Verfahren zur Ergänzung der Eintheilung bezeichnet (Gr.-röm. Phil. II, a, 264), so kann ich nicht bestimmen. Für's Erste nämlich ist der Zweck desselben nicht das Auffinden eines Correctivs für die Eintheilung, sondern die Bestimmung über die Wahrheit der ὑποθέσεις, d. h. über die richtige Fassung der Begriffe, von denen eine Untersuchung ausgeht, wie es denn auch nur für diesen Zweck im Meno und Parmenides und schon im Protagoras (S. 329, C ff.) angewendet wird; zweitens sodann scheint es mir eben desswegen von den früher besprochenen Bestandtheilen der dialektischen Methode, der Begriffsbildung und Eintheilung, nicht wesentlich verschieden zu sein, sondern als die kritisch-dialektische Probe der richtig vorgenommenen Induktion dem ersten von diesen zuzufallen. Wenn Brandis (S. 266 ff.) weiter die leitenden Grundsätze der dialektischen Methode bei Plato aufsucht, und diese in den Sätzen des Widerspruchs und des zureichenden Grundes findet, so ist freilich richtig, dass die Forderung, nichts Widersprechendes und Unbegründetes auszusagen, von ihm ausgesprochen, und eben durch seine innere Einstimmigkeit und Sicherheit das Wissen von der Vorstellung unterschieden wird (die Belege s. o. und bei Brandis a. a. O.); da jedoch Plato diese Grundsätze nur gelegenheitlich äussert, dieselben aber noch nicht als solche seiner Theorie des Wissens zu Grunde legt, so dürfen auch wir sie ihm noch nicht in dieser entwickelten Form beilegen.

die philosophische Methode, die Dialektik. Die gemeinsame Entwicklung dieser Elemente im Subjekt ist die Entstehung der Philosophie selbst. Eine Darstellung des Ganges, den diese Entwicklung zu nehmen hat, findet sich nach den unvollständigeren und einseitigeren Andeutungen des Gastmahls in der Republik. Die Grundlage aller Bildung überhaupt ist nach dieser Darstellung die Musik (in dem weiteren Sinne, den der Grieche diesem Wort giebt) und die Gymnastik; ihre harmonische Vereinigung hat die richtige Stimmung der Seele, ihre Befreiung ebensowohl von Weichlichkeit, wie von Rohheit, hervorzubringen [1]). Weit die Hauptsache jedoch, und die alleinige unmittelbare Vorbereitung für die Philosophie ist die Musik. Der letzte Zweck aller musikalischen Bildung ist der, dass die Zöglinge, in einer gesunden sittlichen Atmosphäre aufgewachsen, für alles Edle und Gute Sinn bekommen, und sich an seine Uebung gewöhnen [2]); endigen aber muss die musikalische Bildung in der Liebe zum Schönen, die als solche rein und von aller störenden sinnlichen Beimischung frei ist [3]). (Auch hier also ist der Eros der Anfang der Philosophie.) Diese Bildung ist aber noch ohne die Einsicht (den *λόγος*), blosse Sache der unbewussten Angewöhnung [4]), ihr Resultat ist erst die gewöhnliche, durch die richtige Vorstellung geleitete, noch nicht die von wissenschaftlicher Erkenntniss beherrschte

1) Rep. II, 376, E ff., besonders aber III, 410, B ff.

2) *Ἵν' ὥσπερ ἐν ὑγιεινῷ τόπῳ οἰκοῦντες οἱ νέοι ἀπὸ παντὸς ὠφελῶνται, ὁπόθεν ἂν αὐτοῖς ἀπὸ τῶν καλῶν ἔργων ἢ πρὸς ὄψιν ἢ πρὸς ἀκοήν τι προςβάλῃ ὥςπερ αὔρα φέρουσα ἀπὸ χρηστῶν τόπων ὑγίειαν, καὶ εὐθὺς ἐκ παίδων λανθάνῃ εἰς ὁμοιότητά τε καὶ φιλίαν καὶ ξυμφωνίαν τῷ καλῷ λόγῳ ἄγουσα.* Rep. III, 401, C.

3) S. 402, D ff. 403, C: *δεῖ δέ που τελευτᾷν τὰ μουσικὰ εἰς τὰ τοῦ καλοῦ ἐρωτικά.*

4) S. Anm. 2. Rep. III, 402, A. VII, 522, A (die musikalische Bildung sei *ἔθεσι παιδεύουσα — οὐκ ἐπιστήμην παραδιδοῦσα — μάθημα οὐδὲν ἦν ἐν αὐτῇ*).

philosophische Tugend [1]). Damit diese entstehe, muss zu der musikalischen die wissenschaftliche Bildung hinzukommen. Der höchste Gegenstand der Wissenschaft aber ist (s. u.) die Idee des Guten, und die Hinlenkung des Geistes zu dieser Idee ihre höchste Aufgabe. Allerdings wird nun die Hinwendung zum wahrhaft Seienden dem geistigen Auge für den Anfang nicht minder schmerzhaft sein, als der Anblick des vollen Sonnenlichts dem, welcher sein ganzes Leben in einer dunkeln Höhle zugebracht hätte, allerdings wird auch der, welcher das Seiende zu schauen gewohnt ist, in dem Zwielichte der Erscheinungswelt zuerst nur unsicher tappen, und so denen, die in diesem zu Hause sind, eine Zeit lang als ein unwissender und unbrauchbarer Mensch erscheinen; was aber daraus folgt, ist nicht, dass die Hinwendung zur vollen Wahrheit ganz unterbleiben, sondern nur, dass sie durch die naturgemässen Vorstufen vermittelt sein soll [2]). Diese Vorstufen sind alle diejenigen Wissenschaften, welche den Gedanken noch in der sinnlichen Form selbst aufzeigen, ebendamit aber die Widersprüche und das Unbefriedigende der sinnlichen Vorstellung zum Bewusstsein bringen, d. h. die mathematischen Wissenschaften, Mechanik, Astronomie und Akustik mit eingeschlossen, denn wie der Gegenstand dieser Wissenschaften nach Plato zwischen der Idee und der sinnlichen Erscheinung in der Mitte liegt (s. u.), so sind auch sie selbst ein Mittleres zwischen dem am Sinnlichen haftenden Bewusstsein (der δόξα) und der reinen Wissenschaft (ἐπιστήμη), welches von Plato mit dem Namen der διάνοια (des reflektirenden Denkens) bezeichnet wird: von der Vorstellung unterscheidet sie diess, dass sie sich mit dem Wesen der Dinge, mit dem hinter der Vielheit verschiedener und wi-

1) Vgl. auch Symp. 202, A.
2) Rep. VI, 504, E ff. VII, 514, A—519, B; vgl. Theät. 173, C f. 175, B ff.

dersprechender Wahrnehmungen liegenden Gemeinsamen und Unveränderlichen beschäftigen, von der Wissenschaft im eigentlichen Sinne diess, dass sie die Idee nicht rein für sich, sondern erst am Sinnlichen zum Bewusstsein bringen, dass sie darum noch an gewisse dogmatische Voraussetzungen gebunden sind, statt sich von diesen dialektische Rechenschaft abzulegen, und sie dadurch in den voraussetzungslosen Anfang von Allem aufzuheben [1]). Sollen aber freilich die mathematischen Wissenschaften diesen Nutzen gewähren, so müssen sie anders, als gewöhnlich, behandelt werden: statt sie nur um des praktischen Gebrauchs willen und nur in ihrer Anwendung auf das Körperliche zu betreiben, müsste eben die Ueberführung vom Sinnlichen zum Gedanken als ihr eigentlicher Zweck herausgehoben, und aus diesem Grunde die reine Betrachtung der Zahl, Grösse u. s. f. zu ihrem Hauptgegenstand gemacht werden, es müsste mit Einem Wort an die Stelle der empirischen Behandlung dieser Wissenschaften die philosophische treten [2]). Geschieht dieses, so führen sie nothwendig zur Dialektik hin, welche als die höchste und beste aller Wissenschaften

1) Rep. VI, 510, B ff. VII, 533, A — 534, VII, 523, A ff. s. auch Symp. 210, C ff. 211, C. In der Terminologie blieb sich übrigens Plato auch hier nicht gleich; was er in der Rep. διάνοια nennt, nennt er bei Arist. De an. I, 2. 404, b, 21 (vgl. auch Symp. 210, C. Tim. 37, C) ἐπιστήμη, die höchste Stufe dagegen νοῦς. — Wenn Brandis a. a. O. S. 270 die Frage aufwirft: ob Plato zur διάνοια ausschliesslich die Mathematik rechne, oder nicht? so hätte er sich noch zweifelloser, als er gethan hat, für das Erstere entscheiden dürfen, da mit den bestimmten Erklärungen des Philosophen (Rep. VII, 522, A—C. 533, B) die Consequenz des Systems zusammentrifft: gelten dem Plato die mathematischen Gesetze, wie wir unten sehen werden, für die alleinige Vermittlung zwischen der Idee und Erscheinung, so kann auch nur das Wissen von diesen Gesetzen das Vermittelnde zwischen der Wissenschaft der Idee und der Vorstellung sein.

2) Rep. VII, 525, B ff. 527, A. 529. 531, B. Phileb. 56, D ff. vgl. auch Tim. 91, E.

den Schlussstein derselben bildet, welche auch allein die übrigen Wissenschaften alle begreift und richtig anwenden lehrt [1]).

In dieser ganzen Darstellung tritt nun die Einheit und das innere Verhältniss der beiden Elemente, welche das Wesen der Philosophie ausmachen, des praktischen und theoretischen, weit stärker hervor, als diess sonst gewöhnlich der Fall ist. Wird sonst bald der Eros, bald die Dialektik als das Wesen der Philosophie bezeichnet, so ist hier auf's Bestimmteste gesagt, dass die blosse Liebe zum Schönen ohne die wissenschaftliche Bildung ungenügend, diese ohne jene unmöglich sei; beide verhalten sich so nur als verschiedene Stufen Eines Processes, und auch die Dialektik ist nicht mehr blosse Sache des Erkennens, sondern ebenso praktischer Natur, Hinwendung des ganzen Menschen zum Ideellen. War daher im Gastmahl, in der Beschreibung, die Alcibiades von seinem Verhältniss zu Sokrates macht [2]), der Schmerz der philosophischen Wiedergeburt als eine Wirkung der philosophischen Liebe dargestellt worden, so erscheint derselbe hier als eine Folge der dialektischen Erhebung zur Idee, und hatte der Phädrus die philosophische Liebe als eine *μανία* geschildert, so wird in Wahrheit das Gleiche hier von der Beschäftigung mit der Dialektik ausgesagt, wenn bemerkt ist, dass dieses Studium für den Anfang zu Geschäften des praktischen Lebens untauglich mache, denn eben darin besteht jene *μανία*, dass dem von der Anschauung des Ideellen trunkenen Blick die endlichen Zusammenhänge und Verhältnisse verschwinden [3]). Praktisches und Theoretisches sind so schlechthin

1) S. u. S. 182, 3.

2) S. 215, E ff. s. o. S. 68, 1.

3) Ebendahin gehört die bekannte Erklärung des Theätet 155, D, dass die Verwunderung der Anfang aller Philosophie sei, denn unter der Verwunderung ist hier, wie das Vorhergehende zeigt,

ineinander: wie nach der obigen Darstellung [1]) zur philosophischen Erkenntniss nur fähig sein soll, wer die praktische Lossagung vom Sinnlichen frühe gelernt hat, so wird umgekehrt Rep. X, 611, D ff. die Philosophie als die Erhebung des ganzen Menschen aus dem Ocean der Sinnlichkeit, als die Abschälung der an die Seele angewachsenen Muscheln und Tange, und ebenso Phädo 64 ff. als die praktische wie theoretische Befreiung von der Herrschaft des Körpers, als das Sterben des inneren Menschen beschrieben, und als das Mittel zu dieser Befreiung wird die denkende Abstraktion von den sinnlichen Eindrücken angegeben.

Wie sich aber so der Gegensatz des theoretischen und des praktischen Verhaltens zur Wahrheit in der Philosophie aufhebt, so gehen in derselben auch die Unterschiede des theoretischen Erkennens zur Einheit zusammen. Was in der sinnlichen Anschauung, in der Vorstellung und im reflektirenden Denken (*διάνοια*) Wahres ist, das ist in die Philosophie, als das reine Denken, mit aufgenommen, da sie die Idee, deren theilweise und verworrene Anschauung schon den niedrigern Formen des Erkennens allein einen Inhalt und einen relativen Antheil an der Wahrheit verleiht [2]), in ihrer Reinheit und Vollständigkeit ergreift. Die Philosophie ist aus diesem Grunde nicht e i n e Wissenschaft neben andern Wissenschaften, sondern sie ist d i e Wissenschaft schlechthin, die allein adäquate Weise des Erkennens, in die auch alle relativen Wissenschaften hineinfallen, so bald sie auf die rechte Weise betrieben werden; denn unterscheidet auch Plato die mathematischen Wissenschaften als eine Vorstufe der Philosophie von dieser selbst [3]), so

die Verwirrung des Bewusstseins durch die Wahrnehmung der Widersprüche der Vorstellung zu verstehen.

1) Vgl. auch Rep. VII, 519, A f.

2) Den Beweis hiefür werden die zwei folgenden Paragraphen liefern.

3) Rep. VI, 510, B ff. VII, 523 ff. 533 f. (s. o.) Euthyd. 290, B.

sagt er doch ebenso bestimmt auch, dass es nur eine fehlerhafte Behandlung dieser Wissenschaften sei, was jenen Unterschied begründe [1]), dass dieselben, richtig betrieben, mit zur philosophischen Propädeutik gehören [2]), dass sie alle in der Dialektik ihren Abschluss finden, und so lange werthlos seien, als sie nicht dem Dialektiker zum Gebrauch übergeben werden [3]), dass ihr ganzer Inhalt neben der wissenschaftlich ungenügenden mathematischen auch eine rein begriffliche Behandlung zulasse [4]). Ja selbst die hand-

1) Rep. VII, 525, B: es soll den Wächtern geboten werden *ἐπὶ λογιστικὴν ἰέναι καὶ ἀνθάπτεσθαι αὐτῆς μὴ ἰδιωτικῶς, ἀλλ' ἕως ἐπὶ θέαν τῆς τῶν ἀριθμῶν φύσεως ἀφίκωνται τῇ νοήσει αὐτῇ*, sie sollen (S. 525, D) nicht mehr *ὁρατὰ ἢ ἁπτὰ σώματα ἔχοντας ἀριθμοὺς προτείνεσθαι*, sondern *τὸ ἓν ἴσον τε ἕκαστον πᾶν παντὶ καὶ οὐδὲ σμικρὸν διαφέρον, μόριόν τε ἔχον ἐν ἑαυτῷ οὐδέν*, die richtig betriebene Astronomie soll (529, C f.) den Lauf der Gestirne nur als Beispiel benützen *τῶν ἀληθινῶν, ἃς τὸ ὂν τάχος καὶ ἡ οὖσα βραδυτὴς ἐν τῷ ἀληθινῷ ἀριθμῷ καὶ πᾶσι τοῖς ἀληθέσι σχήμασι φοράς τε πρὸς ἄλληλα φέρεται καὶ τὰ ἐνόντα φέρει*. Phileb. 56, D: *οἱ μὲν γάρ που μονάδας ἀνίσους καταριθμοῦνται τῶν περὶ ἀριθμόν, οἷον στρατόπεδα δύο καὶ βοῦς δύο καὶ δύο τὰ σμικρότατα ἢ καὶ τὰ πάντων μέγιστα· οἱ δ' οὐκ ἄν ποτε αὐτοῖς συνακολουθήσειαν, εἰ μὴ μονάδα μονάδος ἑκάστης τῶν μυρίων μηδεμίαν ἄλλην ἄλλης διαφέρουσάν τις θήσει* — die so behandelten mathematischen Wissenschaften aber sind *αἱ περὶ τὴν τῶν ὄντως φιλοσοφούντων ὁρμήν* (ebd. 57, C).

2) S. o. und Rep. VII, 532, C.

3) Rep. VII, 534, E: *Ἆρ' οὖν δοκεῖ σοὶ ὥσπερ θριγκὸς* (Schlussstein) *τοῖς μαθήμασιν ἡ διαλεκτικὴ ἡμῖν ἐπάνω κεῖσθαι;* u. s. w. Ebd. 531, C: *Οἶμαι δέγ', ἦν δ' ἐγώ, καὶ ἡ τούτων πάντων ὧν διεληλύθαμεν μέθοδος ἐὰν μὲν ἐπὶ τὴν ἀλλήλων κοινωνίαν ἀφίκηται καὶ ξυγγένειαν, καὶ ξυλλογισθῇ ταῦτα ᾗ ἐστὶν ἀλλήλοις οἰκεῖα, φέρειν τι αὐτῶν εἰς ἃ βουλόμεθα τὴν πραγματείαν καὶ οὐκ ἀνόνητα πονεῖσθαι, εἰ δὲ μή, ἀνόνητα*. Phileb. 58, A: die Dialektik sei die Wissenschaft, *ἣ πᾶσαν τήν γε νῦν λεγομένην* (Arithmetik, Geometrie u. s. f.) *γνοίη*. Euthyd. 290, B f. *οἱ δ' αὖ γεωμέτραι καὶ οἱ ἀστρονόμοι καὶ οἱ λογιστικοὶ ... παραδιδόασι δήπου τοῖς διαλεκτικοῖς καταχρῆσθαι αὐτῶν τοῖς εὑρήμασιν, ὅσοι γε αὐτῶν μὴ παντάπασιν ἀνόητοί εἰσιν*.

4) S. o. A. 1. Rep. VI, 511, B f. (oben S. 172) vgl. Phileb. 62, A. Phädo 100, B ff.

werksmässigen Künste, so wegwerfend sie auch in der Republik (VII, 522, B) als banausisch beseitigt werden, und so wenig ihnen Plato auch wirklich Werth beilegte, gehören doch mit dem relativen Antheil an der Wahrheit, der ihnen anderwärts zugestanden wird, gleichfalls zur philosophischen Propädeutik [1]). Die Philosophie ist also mit Einem Wort der Brennpunkt, in welchem alle im menschlichen Vorstellen und Thun vereinzelten Strahlen der Wahrheit zur Einheit zusammengehen, sie ist die absolute Vollendung des geistigen Lebens überhaupt, die königliche Kunst, welche Sokrates im Euthydem [2]) sucht, in der das Hervorbringen und das Wissen um den Gebrauch des Hervorgebrachten zusammenfällt; dass sie diess aber ist, diess hat sie der ihr eigenthümlichen Weise des Erkennens, der in ihr vollbrachten Erhebung des philosophischen Triebs zum bewussten, begrifflichen Wissen zu verdanken.

Dabei ist sich nun Plato recht wohl bewusst, dass sich die Philosophie in der Wirklichkeit nie schlechthin vollendet darstellt. Schon im Phädrus (278, D) verwirft er es, dass einem Menschen der Name des Weisen beigelegt werde, weil dieser nur Gott zukomme, ebenso erklärt er im Parmenides (134, C), dass nur Gott das vollkommene Wissen habe, und verlangt aus diesem Grunde in einer berühmt gewordenen Stelle des Theätet (S. 176, B) nicht Göttlichkeit, sondern nur möglichste Gottähnlichkeit vom Menschen; noch weniger findet er es denkbar, dass die Seele während des irdischen Lebens, unter den unaufhörlichen störenden Einflüssen des Körpers, zur reinen Anschauung der Wahrheit gelange [3]); er will desshalb auch ausdrücklich das Streben nach Weisheit, oder den philosophischen Trieb, nicht blos von der Anlage des Menschen

1) Symp. 209, A. Phileb. 55, C ff. vgl. Ritter Gesch. d. Phil. II, 237.
2) S. 289, B. 291, B.
3) Phädo 66, B ff.

zur Weisheit, sondern ebenso auch vom Gefühl der Unwissenheit ableiten [1]), und bekennt, dass der höchste Gegenstand des Wissens, das Gute oder die Gottheit, vom Denken nur mit Mühe erreicht und nur in besonders günstigen Momenten geschaut werde [2]). Nur folgt daraus keineswegs, dass ihm auch das, was er selbst Philosophie nennt, und in der oben angegebenen Weise schildert, nur ein unwirkliches Ideal sei, dass er nur der göttlichen Wissenschaft jene hohe Bedeutung und jenen unbeschränkten Umfang gebe, die menschliche dagegen nur als eine Weise des Geisteslebens neben andern gleichfalls nützlichen und guten Thätigkeiten betrachte [3]). Gerade die menschliche, aus dem philosophischen Trieb durch eine lange Reihe von Vermittlungen sich entwickelnde Wissenschaft ist es ja, der er im Gastmahl und der Republik jene hohe Stellung anweist, für deren Entwicklung im Subjekt er ebendaselbst ausführliche Anleitung giebt, auf die er den ganzen Organismus seines Staats gründet, ohne deren Herrschaft er kein Ende des Elends für die Menschheit absieht. Die philosophische Genügsamkeit unserer Tage, welche an dem kleinsten Fleckchen froh ist, das für den Gedanken abfällt, war Plato fremd, ihm ist die Philosophie die Totalität aller geistigen Thätigkeiten in ihrer vollendeten Entwicklung, die allein adäquate Verwirklichung der vernünftigen Natur des Menschen, die Herrscherin, der alle andern Gebiete zu dienen haben, und von der allein sie den ihnen beschiedenen Antheil an der Wahrheit zu Lehen tragen.

Wie nun Plato diesen Begriff der Philosophie gewinnt, haben wir gesehen; wie er ihn in der Entwicklung seines Systems zu verwirklichen strebt, muss sofort gezeigt werden. Wir unterscheiden für diesen Zweck dem früher Be-

1) S. o. S. 167. 170, 1.

2) Rep. VI, 506, E. VII, 517, B. Tim. 28, C. Phädr. 248, A.

3) Ritter Gesch. d. Phil. II, 222 ff.

merkten gemäss die Dialektik oder die Lehre von der Idee, die Physik oder die Lehre von der Erscheinung der Idee in der Natur, die Ethik, oder die Lehre von der Darstellung der Idee durch's menschliche Handeln; anhangsweise ist dann noch die Frage über das Verhältniss der Platonischen Philosophie zur Religion zu untersuchen.

§. 20.

Die Platonische Dialektik oder die Ideenlehre.

Der eigentliche und ursprüngliche Inhalt der Philosophie sind dem Plato, wie wir bereits wissen, die Begriffe, da sie allein das wahrhaft Seiende, das Wesen der Dinge zum Inhalt haben. Auch in der Construction des Systems muss ihm daher die Untersuchung über die Begriffe als solche, die Dialektik im engern Sinne, das Erste sein; erst auf den Grund, den sie gelegt hat, kann die philosophische Betrachtung der Natur und des menschlichen Lebens gebaut werden. Für diese Untersuchung selbst handelt es sich um dreierlei: die Ableitung der Ideen, ihren allgemeinen Begriff, und die Ausbreitung dieses Begriffs zu einer organisirten Vielheit, einer Ideenwelt.

Der Beweis für die Annahme der Ideen knüpft sich bei Plato zunächst an seine Ansicht von der Natur des Wissens und dem Unterschiede desselben von der Wahrnehmung und Vorstellung. Indem er die Sokratische Lehre festhielt und weiter ausführte, dass nur das begriffliche Wissen ein wahres Wissen sei, so ergab sich ihm unmittelbar hieraus die weitere Folgerung, dass auch nur das im Begriff erkannte Wesen der Dinge ihr wahres Wesen und das wahrhaft Wirkliche überhaupt sei. Diesen Zusammenhang hat Plato selbst mit grosser Bestimmtheit ausgesprochen. Schon der Phädrus S. 247, C sagt, das wahre Wissen könne sich nur auf die allein dem Denken zugängliche, farb- gestalt-

und stofflose, absolut wirkliche (ὄντως οὖσα) Wesenheit beziehen. Genauer zeigt der Kratylus S. 439, C ff. und ähnlich der Sophist 249, B f.: wenn es überhaupt ein Wissen geben solle, so müsse es auch einen festen und unveränderlichen Gegenstand des Wissens geben, denn ohne einen solchen würde auch das Wissen selbst sich verändern, mithin [1]) Wissen zu sein aufhören, und vielleicht hierauf zurücksehend [2]) der Parmenides 135, B f.: die Wirklichkeit der Ideen läugnen heisse alle wissenschaftliche Untersuchung [3]) von Grund aus vernichten. In demselben Sinne bemerkt die Republik V, 476, E ff.: wer erkenne, der erkenne nothwendig ein Seiendes, so viel daher das Denken von wirklicher Erkenntniss, so viel und nicht mehr enthalte der Gegenstand desselben von wirklichem Sein; die absolute Unwissenheit könne nur das absolut Nichtseiende zum Objekt haben, das Wissen, als die absolute Weise des Erkennens, nur das absolut Seiende, die Vorstellung dagegen, als ein Mittleres zwischen Wissen und Nichtwissen, müsse es mit dem zwischen Sein und Nichtsein in der Mitte Liegenden zu thun haben. Abschliessend erklärt endlich der Timäus 51, C ff.: wenn das Wissen (νοῦς) und die richtige Vorstellung specifisch verschieden (δύο γένη) seien, so müssen die nicht mit den Sinnen, sondern nur mit dem Denken erfassbaren Begriffe schlechterdings etwas an und für sich Wirkliches sein; und da nun dem so sei, so lasse sich das Zugeständniss nicht umgehen, dass der sich gleichbleibende, ungewordene und unvergängliche, weder Anderes von aussenher in sich aufnehmende, noch sich an Anderes entäussernde Begriff, welcher allein vom Denken erkannt wird, von der ihm gleichnamigen und ähnlichen

1) Vgl. Meno 97, C ff.

2) Eine Bemerkung, durch welche auch die Untersuchung in meinen Plat. Stud. S. 183 ff. eine kleine Ergänzung erhält.

3) Eigentlich: das Vermögen derselben (τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν).

sinnlichen Erscheinung zu unterscheiden sei, die dem Werden und Vergehen, der Räumlichkeit und der beständigen Bewegung unterworfen, nur durch Wahrnehmung und Vorstellung ergriffen werde. Der gleiche Gedanke, nur mehr praktisch gewendet, ist es aber auch, wenn das Symposion S. 210 die Anschauung der reinen an und für sich seienden Schönheit als die naturgemässe Vollendung des philosophischen Eros darstellt, und der Phädo S. 65 f. zeigt, wie die Wahrheit und das Wesen der Dinge nur durch Lossagung vom Körper und seinen Sinnen rein erkannt werde.

Dasselbe, was hier aus der Idee des Wissens abgeleitet wird, folgt aber nach Plato auch aus der Betrachtung des Seins: wie die Forderung einer Sicherheit der Erkenntniss direkt auf die absolute Wirklichkeit der Begriffe hinweist, so wird ebendieselbe durch die Unwahrheit der sinnlichen Existenz indirekt bewiesen. Alles Sinnliche ist ein Werdendes, der Zweck des Werdens aber ist das Sein [1]). Alles Sinnliche ist ein Vielfaches und Getheiltes, das Wesen desselben aber kann nur das den Vielen Gemeinsame ausmachen, welches die Vielen allein zu dem macht, was sie sind, selbst aber eben als dieses Gemeinsame von ihnen verschieden sein muss (Parm. 132, A. Phädo 74, A ff.). Oder wie diess genauer entwickelt wird [2]): kein Einzelding stellt sein Wesen rein dar, sondern jedes ist das, was es ist, nur zugleich mit seinem Gegentheil: das viele Gerechte ist zugleich auch ungerecht, das viele Schöne zugleich auch hässlich u. s. f. Dieses Alles daher ist nur als ein Mittleres zwischen Sein und Nichtsein zu betrachten, die reine und volle Wirklichkeit dagegen können wir nur dem Einen sich selbst gleichen, über allen Gegensatz

1) Phil. 54, B: *Φημὶ δὴ ... ἑκάστην γένεσιν ἄλλην ἄλλης οὐσίας τινὸς ἑκάστης ἕνεκα γίγνεσθαι, ξύμπασαν δὲ γένεσιν οὐσίας ἕνεκα γίγνεσθαι ξυμπάσης.*

2) Rep. V, 479, A ff. vgl. Phädo 74, D ff.

und alle Beschränkung erhabenen an und für sich Schönen u. s. f. zugestehen. Es muss, wie es auch heisst (Tim. 27, D f.), unterschieden werden zwischen dem, was immer ist und nie wird, und dem was immer im Werden ist und es nie zum Sein bringt. Jenes, da es sich immer gleich bleibt, lässt sich durch vernünftiges Denken erfassen, dieses, da es entsteht und vergeht, ohne je wahrhaft zu sein, nur durch Meinung und Wahrnehmung ohne Einsicht vorstellen; jenes (S. 28, A ff.) ist das Urbild, dieses das Abbild. Eine dialektische Ausführung dieser Gedanken versucht der Sophist, und vollständiger der Parmenides. Jener (S. 243, B ff. 246, E ff.) beweist der Lehre von einer ursprünglichen Vielheit des Seins gegenüber aus dem Begriffe des Seins selbst, dass Alles, sofern ihm das Sein zukommt, insofern auch Eines sei, dem Materialismus gegenüber aus der Thatsache der sittlichen und geistigen Zustände, dass es noch ein anderes, als das sinnliche Sein geben müsse, und weist schliesslich dadurch, dass er den Begriff des Seins durch den der Kraft definirt [1], auf die alleinige Wirklichkeit des geistigen Seins hin. In allgemein logischer Fassung nimmt der Parmenides S. 137 ff. die Frage auf, wenn er sowohl die Annahme, dass das Eins ist, als die, dass es nicht ist, in ihre Consequenzen entwickelt, und indem nun diese so ausfallen, dass sich aus dem Sein des Eins nur bedingungsweise, aus dem Nichtsein desselben dagegen schlechthin Widersprüche ergeben, so zeigt er ebendamit, dass ohne das Eine absolute Sein weder das Denken dieses Einen, noch das Sein des Vielen möglich wäre, so wenig auch die eleatische Fassung des Einen Seins genüge, und so nothwendig von der abstrakten Einheit desselben

1) Soph. 247, D: *Λέγω δὴ τὸ καὶ ὁποιανοῦν τινὰ κεκτημένον δύναμιν εἴτ᾽ εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὁτιοῦν πεφυκὸς εἴτ᾽ εἰς τὸ παθεῖν ... πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι· τίθεμαι γὰρ ὅρον ὁρίζειν τὰ ὄντα, ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις.*

zur Idee fortgegangen werden müsse [1]). Der eigentliche Zusammenhang der Platonischen Lehre tritt aber allerdings in der Darstellung der Republik und des Timäus klarer hervor.

Fassen wir Alles zusammen, so gründet sich die Platonische Ideenlehre auf die zwei Momente, dass dem Urheber derselben ohne die an und für sich wirklichen Begriffe weder ein wahres Wissen, noch ein wahres Sein möglich erscheint. Beides fliesst übrigens in einander, denn auch das Wissen ist nach dem Obigen ohne die Ideen nur desshalb nicht möglich, weil das sinnliche Dasein in seiner endlosen Veränderung und seiner zwischen dem Sein und dem Nichtsein schwebenden Unbestimmtheit der Stetigkeit und Widerspruchslosigkeit entbehrt, ohne die kein Wissen denkbar ist. Auf dasselbe führen aber auch die Platonischen Beweise für die Ideenlehre zurück, die Aristoteles in der Schrift von den Ideen dargestellt hatte, so weit wir dieselben aus der Aristotelischen Metaphysik I, 9 und Alexanders Commentar dazu noch kennen [2]). Der erste von diesen, die *λόγοι ἐκ τῶν ἐπιστημῶν*, fällt mit dem oben entwickelten aus der Beziehung alles Wissens auf die sich gleichbleibenden Begriffe zusammen; der zweite, *τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν*, beruht auf dem Gedanken, dass das getheilte und veränderliche Sein ein einiges und bleibendes voraussetze; derselbe Gedanke, nur psychologisch gewendet, liegt auch dem dritten (*τὸ νοεῖν τι φθαρέντων*) zu Grunde, welcher das Fürsichsein der Ideen daraus beweist, dass der allgemeine Begriff in der Seele bleibe, auch wenn die Erscheinung zu Grunde gehe. Auch zwei Beweise, die

1) Ueber diese Auffassung des Parmenides vgl. meine Abhandlung in den Platon. Stud. S. 159 ff., zu deren Vertheidigung und Ergänzung ich in einem Anhang zu dem gegenwärtigen Abschnitt Einiges beifüge.

2) Ihre Darstellung in meinen Plat. Stud. S. 232 f.

Alexander weiter anführt, dass Dinge, denen gleiche Prädikate zukommen, dem gleichen Urbild nachgebildet sein müssen, und dass Dinge, die einander ähnlich sind, diess nur durch Theilnahme an einem Gemeinsamen sein können, treffen mit dem oben aus Parm. 132. Phädo 74 Angeführten zusammen. Der letzte Grund der Ideenlehre liegt mithin in der Ueberzeugung, dass nicht dem widerspruchsvoll getheilten und sich verändernden sinnlichen Dasein, sondern nur dem Einen und sich gleich bleibenden Wesen der Dinge, den allgemeinen Begriffen wahre Realität zukomme.

Aus dieser Ableitung der Ideen muss sich nun auch ergeben, wie die Annahme derselben mit Plato's geschichtlicher Stellung zusammenhängt. Schon Aristoteles verweist uns in dieser Beziehung neben seinem Verhältniss zu Sokrates theils auf den Einfluss der Heraklitischen, theils auf den der pythagoreïschen und eleatischen Philosophie. „Auf die genannten Systeme, sagt er [1]), folgten die Untersuchungen Plato's, welche zwar in den meisten Punkten sich an diese (die Pythagoreer — doch hat Arist. wohl auch die Eleaten mit im Sinne) anschlossen, in Einigem aber auch von der italischen Philosophie abwichen. Denn von Jugend auf vertraut mit Kratylus und der Heraklitischen Lehre, dass alles Sinnliche in beständigem Flusse und kein Wissen davon möglich sei, blieb er dieser Ansicht auch in der Folge getreu; zugleich aber eignete er sich die Sokratische Philosophie an, welche sich mit Untersuchungen über ethische Gegenstände, mit Ausschluss der allgemein naturwissenschaftlichen Fragen beschäftigte, in diesen jedoch das Allgemeine suchte, und dem Denken zuerst die Richtung auf die Begriffsbestimmungen gab, und so kam er zu der Ansicht, dass sich dieses Thun auf ein

1) Metaph. I, 6, Anf. vgl. XIII, 9. 1086, a, 35 ff.

Anderes als das Sinnliche beziehe; denn unmöglich könne die allgemeine Bestimmung eines von den sinnlichen Dingen zum Gegenstand haben, da sich ja diese immer verändern. Er nun nannte diese Klasse des Seienden Ideen; von den sinnlichen Dingen aber behauptete er, sie bestehen neben diesen, und werden nach ihnen genannt; denn das Viele den Ideen Gleichnamige sei dieses vermöge der Theilnahme an den Ideen. Das Letztere ist übrigens nur ein veränderter Ausdruck für die pythagoreische Lehre, dass die Dinge Abbilder der Zahlen seien." „Ausserdem (fügt Arist. am Schlusse des Kap. noch bei) theilte er auch je einem von seinen zwei Elementen (der Idee und der Materie) die Ursache des Guten und Bösen zu, worin ihm, dem Obigen zufolge, auch schon einige von den früheren Philosophen, wie Empedokles und Anaxagoras vorangegangen waren." Diese Stelle fasst wirklich alle die Elemente, aus denen sich die Platonische Ideenlehre geschichtlich entwickelt hat, zusammen, und nur der Eleaten und der Megariker dürfte ausdrücklicher erwähnt sein. Den nächsten Ausgangspunkt dieser Lehre bildet unverkennbar die Sokratische Forderung des begrifflichen Wissens; dass Plato von dieser zunächst nur subjektiven Forderung zur Aufsuchung der objektiven Bedingungen fortgieng, unter denen allein ein begriffliches Wissen möglich ist, und diese in der an und für sich seienden absoluten Wirklichkeit der Begriffe erkannte, diess haben wir zwar vorzugsweise der innern Nothwendigkeit der Sache und der Genialität des Philosophen zuzuschreiben, die ihm für diese Nothwendigkeit die Augen öffnete, die äussere Anregung und Unterstützung hiefür musste ihm aber die vorsokratische Philosophie geben, sofern er in ihr theils überhaupt den Weg der objektiven Spekulation, theils aber auch die verschiedenen Elemente vorgebildet fand, welche die Ideenlehre mit dem Sokratischen Princip verschmolzen hat. Dass nur

die begriffliche Erkenntniss des Wesens der Dinge wahres Wissen gewähre, hatte Sokrates gesagt; dass dieses Wesen in der sinnlichen Erscheinung, und das wahre Wissen in der sinnlichen Anschauung nicht zu finden sei, zeigten Heraklit und die Eleaten; dass nur das Eine Sein das Wesenhafte sei, die Letztern, an die desshalb auch Plato im Parmenides die Ideenlehre ausdrücklich anknüpft [1]; dass dieses Eine zugleich ein die Vielheit in sich Schliessendes, organisch gegliederte Totalität sein müsse, liess sich zwar auch aus dem eleatischen Princip für sich genommen durch dialektische Entwicklung desselben (Plato im Parmenides), oder aus einer Combination dieses Princips mit dem Heraklitischen [2] ableiten, bestimmter jedoch glaubte Plato [3] diesen Gedanken in der pythagoreischen Lehre zu erkennen, dass Alles aus der Einheit und Vielheit, der Grenze und dem Unbegrenzten zusammengesetzt, oder dass Alles Zahl sei; diese Einheit des Mannigfaltigen als Begriff, und die Begriffe als das allein Wirkliche zu fassen, hatten ohne Zweifel bereits die Megariker versucht [4], wenn sie auch diese ihre Ideen noch nicht flüssig zu machen wussten, dieselben vielmehr erst in abstraktem Gegensatz gegen die Erscheinungswelt festhielten; dass endlich der Gedanke auch der absolute Zweck und die Ursache der Dinge sei, diess

1) Wenn Schleiermacher Gesch. d. Phil. S. 104 »die ideale Seite der Ideen« statt dessen aus den Homöomerieen des Anaxagoras ableitet, so ist das nur eine von den vielen Schleiermacherischen Schrullen. Mit mehr Recht könnte man in der That, so verfehlt auch dieses wäre, an Demokrits εἴδη, die Atome, erinnern.

2) Aus der z. B. Herbart: De Plat. systematis fundamento (Gött. 1805) die Ideen ableitet, in der Formel (S. 50): *Divide Heracliti γένεσιν οὐσίᾳ Parmenidis* [warum nicht lieber umgekehrt?]: *habebis ideas Platonis.*

3) Vgl. besonders Phileb. 16, C. Arist. a. a. O. u. ö. z. B. in den von mir Plat. Stud. S. 239 angeführten Stellen.

4) S. o. S. 107.

hatte, nach Empedokles mythischen Ahnungen [1]), zuerst Anaxagoras in seiner Lehre vom *Νοῦς* behauptet, dieselbe Behauptung hatte Sokrates zunächst in der Form einer populär religiösen Teleologie wiederholt, und Euklid, indem er das Eins zugleich als das Gute und die Vernunft bestimmte, auch philosophisch vorgetragen. Alle diese Elemente durchdrangen sich in Plato's umfassendem Geiste und wurden von ihm mit schöpferischer Kraft nicht blos äusserlich combinirt, sondern innerlich fortgebildet und durch einander ergänzt; die Frucht dieser Verbindung war die Platonische Ideenlehre.

Wollen wir uns nun den Begriff und das Wesen der Ideen vorerst im Allgemeinen klar machen, so folgt aus der bisher erörterten Begründung der Ideenlehre zunächst dieses, dass die Ideen das Beharrliche im Wechsel der Erscheinung, das Eine und sich selbst Gleiche in der Mannigfaltigkeit und den Gegensätzen des Daseins darstellen — eine Bestimmung, die wohl keines weitern Beweises bedarf. Dieses Beharrliche und sich selbst Gleiche aber ist dem Plato das Allgemeine. Nur dieses ist es, worin schon im Theätet das Wesen der Dinge und der Gegenstand der Wissenschaft allein gefunden wird [2]), mit dessen Aufsuchung schon dem Phädrus zufolge alles Wissen be-

5) Auch Aristoteles Metaph. I, 4. 984, a, 4 findet diesen Gedanken in der *Φιλία* des Empedokles nur mit der Bemerkung: *Εἰ γάρ τις ἀκολουθοίη καὶ λαμβάνοι πρὸς τὴν διάνοιαν καὶ μὴ πρὸς ἃ ψελλίζεται λέγων Ἐμπεδοκλῆς εὑρήσει* u. s. w.

2) Theät. 185, B nachdem verschiedene Begriffe genannt sind: *Ταῦτα δὴ πάντα διὰ τίνος περὶ αὐτοῖν διανοεῖ; οὔτε γὰρ δι' ἀκοῆς οὔτε δι' ὄψεως οἷόν τε τὸ κοινὸν λαμβάνειν περὶ αὐτῶν.* Ebend. C: *ἡ δὲ διὰ τίνος δύναμις τό τ' ἐπὶ πᾶσι κοινὸν καὶ τὸ ἐπὶ τούτοις δηλοῖ σοι;* 186, D (mit Beziehung hierauf): *Ἐν μὲν ἄρα τοῖς παθήμασιν* (sinnliche Eindrücke) *οὐκ ἔνι ἐπιστήμη, ἐν δὲ τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῷ· οὐσίας γὰρ καὶ ἀληθείας ἐνταῦθα μέν, ὡς ἔοικε, δυνατὸν ἅψασθαι, ἐκεῖ δὲ ἀδύνατον.*

ginnt [1]) — der oben S. 187 f. angeführten, wiederholten und bestimmten Erklärungen in diesem Sinne nicht zu gedenken. Ausdrücklich definirt daher Plato [2]) die Idee als das dem Vielen Gleichnamigen Gemeinsame, und ebenso ARISTOTELES [3]) als das *ἓν ἐπὶ πολλῶν*. Wenn daher in einer neuern Darstellung [4]) behauptet wird, den Inhalt der Ideen

1) Phädr. 265, D s. o. S. 173, wo auch noch weitere Belege beigebracht sind.

2) Rep. X, 596, A: *εἶδος γάρ πού τι ἓν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλὰ οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν.* Den Sinn dieser Stelle geradezu umkehrend übersetzt RITTER (Gesch. der Phil. II, 306. vgl. 303. A. 3): »Dass einem Jeden eine Idee beigelegt werde, was wir als ein Vieles mit demselben Nennworte bezeichnen«, und folgert daraus, da nicht blos jedes Einzelwesen, sondern auch jede Eigenschaft, jeder Zustand und jedes Verhältniss und selbst das Veränderliche in Nennwörtern dargestellt werden könne, jedes *ὄνομα* aber eine Idee bezeichne, so können die Ideen nicht blos die allgemeinen Begriffe ausdrücken. Gerade die Hauptsache in der obigen Stelle, dass der Idee das Vielen gemeinsame *ὄνομα* entspricht, ist hier übersehen.

3) Metaph. I, 9. 990, b, 6: *καθ' ἕκαστον γὰρ ὁμώνυμόν τί ἐστι [ἐν τοῖς εἴδεσι] καὶ παρὰ τὰς οὐσίας* (d. h. *οὐσίαι* im Aristotelischen Sinn, Substanzen) *τῶν τε ἄλλων ὧν ἐστιν ἓν ἐπὶ πολλῶν.* Daher auch im Folgenden das *ἓν ἐπὶ πολλῶν* unter den Platonischen Beweisen für die Ideenlehre aufgeführt wird. Vgl. Metaph. XIII, 4. 1079, a, 9. 32. Ebd. 1078, b, 30: *ἀλλ' ὁ μὲν Σωκράτης τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίει οὐδὲ τοὺς ὁρισμούς· οἱ δ' ἐχώρισαν καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσαν.* Anal. post. I, 11. Anf.

4) RITTER a. a. O. Was R. für seine Ansicht anführt ist 1) das bereits Anm. 2 Widerlegte; 2) dass Krat. 386, D u. ö. nicht blos den Dingen, sondern auch den Handlungen oder Thätigkeiten der Dinge eine Beharrlichkeit des Wesens beigelegt werde, woraus aber nicht folgt, dass auch diese Thätigkeiten als einzelne, und nicht vielmehr ihre allgemeinen Begriffe, den Inhalt der sie betreffenden Ideen bilden; 3) endlich, dass nach Theät. 184, D auch die einzelne Seele als eine Idee angesehen und Phädo 102, B das, was Simmias ist und was Sokrates ist, von dem, was an beiden ist, unterschieden werde. Aber die letztere Stelle beweist vielmehr gegen RITTER, denn das was Simmias und was Sokrates ist, d. h. ihr individuelles Wesen, wird hier eben von der Idee, als dem Gemeinsamen, an dem sie beide theilhaben, unterschieden; in der erstern (Theät. 184, D) ist allerdings davon die

bilde nicht blos das Allgemeine in dem Sinne, den wir mit dem Worte verbinden, sondern auch das Individuelle, so ist diess nicht blos mit nichts zu beweisen, sondern im Widerspruch mit Plato's klaren Bestimmungen.

Dieses Allgemeine, welches die Idee ist, denkt sich nun Plato von der Erscheinungswelt gesondert, als für sich seiende Substanz; der überweltliche Ort ist es nach dem Phädrus 247, C f., in welchem die Götter und die reinen Seelen die farb- gestalt- und körperlose Wesenheit, die über alles Werden erhabene, in keinem Andern, sondern nur im reinen Wesen seiende Gerechtigkeit, Besonnenheit und Wissenschaft anschauen, in welchem allein das Feld der Wahrheit ist; nicht in einem Andern ist, dem Symposion S. 211, A zufolge, die Urschönheit, in einem lebenden Wesen, oder auf der Erde oder im Himmel oder irgendwo sonst, sondern rein für sich und bei sich selbst bleibt sie ewig in Einer Gestalt (*αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν*), unberührt von den Veränderungen dessen, was an ihr theilnimmt; als die ewigen Urbilder des Seienden stehen die Ideen da, alles Andere dagegen ist ihnen nachgebildet [1]; rein für sich (*αὐτὰ καθ' αὑτὰ*) und getrennt von dem, was an ihnen Theil hat (*χωρὶς*), sind die Ideen [2]) im intelligibeln Orte (*τόπος νοητὸς*), nicht mit den Augen, sondern nur mit dem Denken zu schauen, nur ihre Schatten-

Rede, dass die einzelnen Empfindungen *εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν, εἴτε ψυχὴν εἴτε ὅ τι δεῖ καλεῖν*, zusammenlaufen, aber schon der letztere Beisatz kann zeigen, dass wir es hier nicht mit dem strengeren philosophischen Sprachgebrauch von *ἰδέα* zu thun haben, sondern dieses Wort in eben dem unbestimmten Sinne steht wie Tim. 28, A. 59, C. 69, C. 70, C. 71, A. Rep. VI, 507, E u. ö. Dass die Seele keine Idee im eigentlichen Sinne sei, ist im Phädo S. 103, E. 104, C. 105, C f. mit aller Bestimmtheit gesagt. S. auch unten.

1) Tim. 28, A. Parm. 132, D. Theät. 176, E.

2) Parm. 128, E. 130, B f. Phädo 100, B.

bilder die sichtbaren Dinge [1]). Die Ideen sind mit Einem Worte nach einer bei Aristoteles stehenden Bezeichnung [2]), *χωϱιστὰ*, d. h. es kommt ihnen ein von dem Sein der Dinge durchaus unabhängiges und verschiedenes Sein zu, sie sind für sich bestehende Realitäten [3]). — Wenn man daher die Platonischen Ideen bald mit sinnlichen Substanzen, mit hypostasirten Phantasiebildern (Idealen), bald mit blos subjektiven Begriffen verwechselt hat, so ist weder die eine noch die andere von diesen Vorstellungen richtig. Die erstere [4]) ist jetzt wohl so ziemlich aufgegeben, und sie widerlegt sich auch schon durch das so eben aus dem Phädrus, dem Gastmahl und der Republik Angeführte, dem hier noch die Erklärung des Timäus S. 52, B f., dass nur das Abbild der Idee, überhaupt das Werdende im Raume sei, nicht aber das wahrhaft Seiende, nebst dem bestätigenden Zeugniss des Aristoteles [5]) beigefügt werden mag; und wenn man dagegen anführen könnte, dass Plato vom überweltlichen Orte redet, und sein Schüler die Ideen als *αἰσθητὰ ἀΐδια* bezeichnet [6]), so ist doch das Bildliche der erstern Darstellung zu augenscheinlich, als dass sie etwas gegen uns beweisen könnte, ebenso liegt aber auch bei der Aristotelischen Bemerkung am Tage, dass sie nicht Plato's eigene Ansicht darstellen, sondern dieselbe durch

1) Rep. VII, 517, A f. VI, 507, B.

2) S. m. Plat. Stud. S. 230.

3) Wie sich diese Bestimmung mit der andern, dass die Dinge nur in den Ideen und durch die Ideen sind, vertrage, kann erst im folgenden §. untersucht werden.

4) Sie findet sich z. B. bei Tiedemann Geist d. spek. Phil. II, 91 f., wo unter »Substanzen« eben diese sinnlichen Substanzen verstanden werden, und im Grunde auch bei Van Heusde Init. phil. Plat. II, 3, 30. 40.

5) Phys. IV, 1. 209, b, 33. *Πλάτωνι μέντοι λεκτέον .. διὰ τί οὐκ ἐν τόπῳ τὰ εἴδη.* III, 4. 203, a, 8: *Πλάτων δὲ ἔξω [τοῦ οὐρανοῦ] μὲν οὐδὲν εἶναι σῶμα, οὐδὲ τὰς ἰδέας, διὰ τὸ μηδέπου εἶναι αὐτάς.*

6) Arist. Metaph. III, 2. 997, b, 5 ff. vgl. VII, 16. 1040, b, 30.

ihre Consequenz widerlegen will [1]). Verbreiteter ist die andere Ansicht, welche die Platonischen Ideen für blos subjektive Gedanken hält; denn findet auch die Wendung derselben, wornach die Ideen Begriffe der menschlichen Vernunft sein sollen [2]), keine Vertheidiger mehr, so ist dagegen auch neuerdings wieder behauptet worden, dass dieselben nichts für sich Seiendes, sondern nur die Gedanken der Gottheit seien [3]). Dieses ist indessen so unrichtig, als jenes. An positiven Beweisen für diese Behauptung fehlt es durchaus; denn dass Plato von der Untersuchung über das Wesen des Wissens zur Ideenlehre geführt wurde, diess kann für die blos subjektive Bedeutung der Ideen theils überhaupt nichts beweisen, theils steht ihm, dem Obigen zufolge, die objektive Ableitung der Ideen zur Seite; dass ferner die Ideen als die Urbilder bezeichnet werden, auf welche hinblickend der göttliche Verstand die Welt gebildet habe [4]), oder auch als die Gegenstände, welche die menschliche Vernunft betrachte [5]), diess macht sie nicht, wie Stallbaum und Andere wollen, zu blossen Erzeugnissen der göttlichen oder menschlichen Vernunft: die Ideen werden ja hier der Thätigkeit der Vernunft ebenso vorausgesetzt, wie die Aussendinge der Thätigkeit des Sinnes, der sie wahrnimmt; ebensowenig folgt jene Ansicht daraus, dass dem Philebus (28, D f. 30, C f.) zu-

1) S. m. Plat. Stud. S. 231.

2) Buhle Gesch. d. Phil. II, 96 ff. Tennemann Syst. d. Plat. Phil. II, 118 f. (vgl. Gesch. d. Philos. II, 296 ff.), der übrigens die Ideen, sofern sie als Urbilder der Dinge betrachtet werden, gleichfalls Vorstellungen — und sofern sie im menschlichen Geiste sind, Werke der Gottheit sein lässt. Plat. II, 125. III, 11 ff. 155 ff. Gesch. d. Phil. II, 369 ff.

3) Vgl. Meiners Gesch. d. Wissensch. II, 803, von Neueren: Stallbaum Plat. Parm. 269 ff. Richter De Id. Plat. S. 21 f. 66 ff. Kühn De Dialectica Plat. S. 9. 48.

4) Tim. 28, A. Rep. X, 596, A ff. Phädr. 247, A.

5) Tim. 52, A und oft.

folge der königliche Verstand des Zeus die Macht ist, welche Alles ordnet und verwaltet, denn ausdrücklich wird gesagt, Zeus habe jenen königlichen Verstand διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν, die αἰτία aber, wie ich schon anderwärts [1]) dargethan habe, ist die Idee, die also hier gleichfalls nicht als das Erzeugniss, sondern als das Prius der sie denkenden Vernunft behandelt ist, wesshalb auch diese ihr nicht schlechthin gleichgesetzt, sondern nur als αἰτίας ξυγγενὴς καὶ τούτου σχεδὸν τοῦ γένους bezeichnet ist (S. 31, A); wird endlich Rep. X, 597, B ff. Gott der φυτουργὸς genannt, welcher das Bett-an-sich, also die Idee desselben, gemacht habe, so ist zu erwägen, theils dass diess überhaupt mehr ein populärer als ein streng philosophischer Ausdruck ist, theils dass Gott dem Plato, wie unten noch gezeigt werden soll, auch wieder mit der höchsten Idee zusammenfliesst, deren Erzeugnisse die abgeleiteten Ideen immerhin genannt werden können, ohne dass doch darum die Idee überhaupt nur im Denken und durch's Denken einer von ihr verschiedenen Persönlichkeit existirte. Dagegen ist die Substantialität der Ideen ausser dem bestimmten Zeugniss des Aristoteles auch durch die eben angeführten Platonischen Stellen gesichert. Die Ideen, die schlechthin in keinem Andern, sondern rein für sich sind, die als die ewigen Urbilder der Dinge dastehen, die das Bestimmende auch für den göttlichen Verstand sind, können nicht zugleich als Produkte eben dieses Verstandes betrachtet werden, welche nur ihm ihre Realität zu verdanken haben. Zum Ueberfluss erwähnt aber Plato selbst (Parm. 132, B)

1) Plat. Stud. S. 248 ff. Wenn Brandis Gr.-röm. Phil. II, a, 532 gegen meine Ansicht einwendet, dass die Ursache Weisheit und Geist genannt, und so unverkennbar auf die Gottheit in ihrem Unterschiede von den übrigen Ideen zurückgeführt werde, so habe ich hierauf zu erwiedern, dass nach Soph. 248, E das wahrhaft Seiende überhaupt, also die Ideenwelt als Ganzes, den νοῦς in sich hat.

der Vorstellung: μὴ τῶν εἰδῶν ἕκαστον ᾖ τούτων νόημα, καὶ οὐδαμοῦ αὐτῷ προςήκῃ ἐγγίνεσθαι ἄλλοθι ἢ ἐν ψυχαῖς, und beseitigt dieselbe mit der Bemerkung: wenn die Ideen blosse νοήματα (subjektive Vorstellungen) wären, so müsste auch alles, was an den Ideen theilhabe, ein Denkendes sein, eine Folgerung, die an und für sich schon die Vorstellung widerlegt, als ob die Ideen nur die Gedanken des Wesens der Dinge [1], und nicht vielmehr dieses Wesen selbst, dann aber nothwendig auch an und für sich etwas Substantielles wären [2].

Das allein wahrhaft Seiende also ist dem Plato das allgemeine Wesen der Dinge, welches er aber, eben aus diesem Grunde, nicht in den Dingen, als solchen, sondern als fürsichseiende, obwohl unkörperliche Substanz anschaut. Hiemit wären wir indessen erst bei der Einen Substanz, dem alle Vielheit von sich ausschliessenden Sein der Eleaten angelangt. Dass aber dieses nicht ausreiche, hat Plato erkannt. Das reine Sein ohne Vielheit und Bewegung wäre das Inhaltsleere und Unerkennbare; soll das Allgemeine wahrhaft wirklich und Gegenstand des wahren Wissens sein, so muss in der Einheit des Wesens zugleich die

1) Nur dieses sind sie nämlich, wenn man auch mit Stallbaum a. a. O. sagt: *ideas esse sempiternas numinis divini cogitationes, in quibus inest ipsa rerum essentia ita quidem, ut quales res cogitantur, tales etiam sint et vi sua consistant.* Auch so haben die Ideen das Wesen der Dinge nur zum Inhalt und Gegenstand, sie selbst aber sind von diesem verschieden wie das Subjekt vom Objekt.

2) Was man allein hiegegen einwenden könnte, dass die im ersten Theil des Parmenides gegen die Ideenlehre vorgebrachten Einwürfe nicht Plato's eigene Ansicht darstellen, trifft für den vorliegenden Fall nicht zu, denn gerade den Satz, dass die Ideen blosse *νοήματα* seien, trägt Plato nicht in eigenem Namen vor, sondern nur als eine Auskunft der Verlegenheit, auf die man etwa kommen könnte, um den Schwierigkeiten der Ideenlehre zu entgehen; bei jenem Satze daher haben wir in der Widerlegung die Platonische Ansicht.

Vielheit, in der Unveränderlichkeit des Seins zugleich die Bewegung gesetzt sein. Wenn mit den Eleaten Alles als Eines gesetzt wird, zeigt der Sophist S. 244, B ff., so liesse sich schon gar nichts von ihm aussagen, denn in jedem Hinzukommen des Prädikats zum Subjekt liegt eine Vielheit, auch schon der einfache Satz: das Eins **ist**, enthält wenigstens die Zweiheit des Eins und des Seins; es könnte ferner das Seiende kein Ganzes sein, da im Begriff des Ganzen auch der der Theile liegt; und doch kann es auch nichts vom Ganzen Verschiedenes sein, denn auch so erhielten wir wieder eine Mehrheit, und selbst wenn man sagen wollte, es sei überhaupt kein Ganzes, wäre doch das Seiende als Nicht-Ganzes zugleich nichtseiend. Mit andern Worten: das reine Eins wäre das absolut Leere, Inhaltslose, mithin gerade das Nichtseiende. — Ebenso (Soph. 248, A ff.) wenn das Seiende blos in Ruhe, nicht auch in Bewegung sein sollte, so wäre kein Erkennen und kein Erkanntwerden desselben möglich, denn jenes ist ein Thun, dieses ein Leiden, beides mithin eine Bewegung, es wäre überhaupt das wahrhaft Seiende ohne Leben, Seele und Vernunft [1]. — Noch weniger kann aber freilich angenommen werden, dass Alles eine Vielheit und Alles in absoluter Bewegung sei [2]. Das Richtige kann daher nur sein, dass Bewegung und Ruhe, Einheit und Vielheit gleichsehr zugegeben wird. Wie lässt sich aber beides vereinigen? Nach S. 251 ff. nur durch die Lehre von der Gemeinschaft der Begriffe, d. h. durch den Satz, dass sich weder alle Begriffe mit einander verbinden lassen, noch

1) Vgl. bes. Soph. 248, E: *Τί δαὶ πρὸς Διός; ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἦ ῥᾳδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι, μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον νοῦν οὐκ ἔχον ἀκίνητον ἑστὸς εἶναι.* Man vgl. über diese Stelle und die in ihr ausgesprochene Bestimmung auch §. 23.

2) S. o. S. 186. 188.

alle einander ausschliessen; eben Bewegung und Ruhe z. B. sind mit einander nicht zu verbinden, wohl aber mit dem Sein. Sofern nun Begriffe sich verbinden lassen, sind sie einerlei, d. h. das Sein des einen ist auch das des andern, sofern sie sich nicht verbinden lassen, sind sie verschieden, d. h. das Sein des Einen ist das Nichtsein des andern. Und da nun jeder Begriff mit vielen sich verbinden lässt, mit unzählig vielen aber auch nicht, so kommt jedem in vielen Beziehungen das Sein zu, ebenso aber in vielen das Nichtsein. Das Nichtseiende ist daher ebensowohl als das Seiende, denn das Nichtsein ist selbst ein Sein, nämlich das Anderssein (der Unterschied — also nicht das absolute, sondern das beziehungsweise Nichtsein, die Negation eines bestimmten Seins), und ebenso ist in jedem Sein auch ein Nichtsein, der Unterschied. Das heisst also: das wahrhaft Seiende ist nicht reines, sondern bestimmtes Sein, Identität, welche den Unterschied in sich hat, und nicht schlechthin ruhendes, sondern bewegtes Sein, Leben und Geist.

Dasselbe Resultat, wie der Sophist, gewinnt in Folge einer abstrakteren und tiefer in's Einzelne gehenden dialektischen Ausführung auch der Parmenides. Die zwei Sätze, von welchen der zweite Theil dieses Dialogs ausgeht: „das Eins ist“, und: „das Eins ist nicht“, besagen das Gleiche, wie die zwei im Sophisten widerlegten Voraussetzungen, dass Alles Eines und dass Alles eine Vielheit sei, und indem nun jene beiden Sätze durch Ableitung widersprechender Consequenzen aus jedem derselben *ad absurdum* geführt werden, so ist ebendamit die Forderung ausgesprochen, dass das wahrhaft Seiende als eine die Vielheit in sich befassende Einheit bestimmt werde. Zugleich wird aber durch die Art, wie in dieser apagogischen Beweisführung der Begriff des Seins gefasst ist, und durch die Widersprüche, welche aus dieser Fassung hervorgehen,

angedeutet, dass jenes wahrhafte Sein von dem empirischen, das räumlich und zeitlich begrenzt keine wirkliche Einheit zulässt, wesentlich verschieden zu denken sei [1]).

An diese Darstellung schliesst sich die des Philebus (S. 14, C — 17, A) an, wie sie denn auch unverkennbar auf dieselbe zurückweist [2]). Dass das Eine Vieles sei, und das Viele Eines, und dass dieses nicht blos von der Erscheinung, sondern ebenso auch von den reinen Begriffen gelte, dass auch sie aus Einem und Vielen zusammengesetzt seien, und Grenze und Unbegrenztheit in sich haben, dass desshalb Ein und dasselbe dem Denken bald als Eines, bald als Vieles erscheine — in diese Sätze wird hier das Resultat der früheren dialektischen Untersuchungen kurz zusammengefasst. Nehmen wir diese verschiedenen Erklärungen zusammen, so können wir über den Sinn der Ideenlehre und den Begriff der Ideen nicht im Zweifel sein. Für das wahrhaft Seiende gilt dem Plato nicht das gewordene, getheilte und veränderliche Sein, sondern nur die ewige, sich selbst gleiche, raumlose und ungetheilte Substanz; diese selbst aber soll als eine die Vielheit in sich befassende Einheit, und als in ihrer Unveränderlichkeit zugleich bewegt und lebendig gedacht werden. An die Stelle des eleatischen Eins tritt also hier der **Begriff**, an die Stelle des unbewegten Seins die **Kraft** [3]). Doch muss be-

1) Hinsichtlich der nähern Begründung des Obigen muss ich auf meine bereits erwähnten Abhandlungen in den Plat. Stud. S. 159 ff. und im Anhang des gegenwärtigen Abschnitts verweisen.

2) Vgl. Phileb. 14, C — 15 A mit Parm. 129, B — 130, A, Phil. 15, B mit Parm. 130, E ff.

3) Soph. 247, D (oben S. 188) vgl. Phileb. 30, C, wo es von der *αἰτία*, unter der nach dem oben Angeführten die Idee zu verstehen ist, heisst, sie sei *κοσμοῦσά τε καὶ συντάττουσα ἐνιαυτούς τε καὶ ὥρας καὶ μῆνας, σοφία καὶ νοῦς*, und Rep. VI, 508, D ff., wo die Idee des Guten als die oberste *αἰτία*, die Ursache des Seins und Wissens beschrieben wird.

merkt werden, dass Plato das letztere Moment verhältnissmässig wenig hervorhebt, in der Regel vielmehr das wahrhaft Seiende nur in der Form der Substantialität, als für sich seiendes Allgemeines beschreibt. Nur diese Vorstellung ist es auch, welche der Name εἶδος oder ἰδέα [1]) ausdrückt. Dieser Name bezeichnet die Art oder Gattung (der subtilere Unterschied dieser beiden Begriffe fällt hier noch weg), als das vielen Einzelnen Gemeinsame, subjektiv ausgedrückt, den Begriff [2]), und wenn die Ideen als das allein wahrhaft Seiende, und auch allem Uebrigen das Sein Verleihende beschrieben werden, so heisst das: das schlechthin und ursprünglich Wirkliche, das wahrhaft Substantielle ist allein der objektive Begriff, das in sich konkrete, aber alle seine Bestimmungen in der absoluten Einheit und Durchsichtigkeit des Gedankens, frei von allem Gegensatz und Wechsel erhaltende Wesen.

Indem aber so das Wesen als Einheit in der Vielheit bestimmt ist, so geht ebendamit das Eine Sein auch wirklich in eine Vielheit, die Ideenwelt auseinander.

Plato redet fast nie von der Idee, sondern immer nur von den Ideen in der Mehrzahl [3]) — wo er das all-

1) Wenn Richter de Id. Plat. 28 f. und Schleiermacher Gesch. d. Phil. S. 104 diese beiden Ausdrücke so unterscheiden wollen, dass εἶδος den Gattungsbegriff, ἰδέα das Urbild bezeichne, so sind sie den Beweis dafür schuldig geblieben. Sowohl Plato als Aristoteles gebrauchen beide Ausdrücke durchaus gleichbedeutend.

2) Die Belege für diesen Sprachgebrauch geben ausser vielen andern auch die oben (S. 173, A. 191, A. 2. 3) aus Plato und Aristoteles beigebrachten Stellen.

3) Wie Ritter (Gött. Anz. 1840, 20. St. S. 188) richtig bemerkt; nur folgt daraus nicht, was R. verlangt, dass auch wir, Platonisches erklärend, nicht von der Idee reden dürfen, um damit den mit dem Wort εἶδος oder ἰδέα verknüpften Begriff allgemein auszudrücken, wie diess schon Aristoteles gethan hat, z. B. Metaph. XIII, 4. 1078, b, 9. (s. unten); sagt doch auch Plato selbst einigemale τὸ εἶδος Parm. 131, A. vergl. Phädo 103, E. Symp. 210, B.

gemeine Wesen derselben bezeichnen will, wählt er in der Regel andere Ausdrücke: τὸ ὄντως ὄν, ἡ οὐσία, τὸ κατὰ ταὐτὰ ἔχον u. s. w. Es hat diess zunächst vielleicht sprachliche Gründe; der tiefere Grund jedoch liegt in dem Begriff der Idee. Da das wahrhaft Seiende nach Plato nicht abstrakte, sondern bestimmte Einheit, alle Bestimmtheit aber Begrenzung gegen Anderes ist, so kann ihm die absolute Wesenheit nicht Eine Substanz sein, wie den Eleaten, sondern nur eine Vielheit von Substanzen oder Einheiten (ἑνάδες oder μονάδες Phileb. 15, A f.). Plato selbst hat diesen Zusammenhang in den oben angeführten Stellen des Sophisten und Parmenides deutlich ausgesprochen. Wenn der Sophist 244, B ff. zeigt, dass dem Eins nicht einmal das Prädikat des Seins beigelegt werden könne, ohne damit bereits eine Vielheit zu setzen, und der Parmenides 142, B ff. eben hieraus die unendliche Vielheit des Seienden ableitet, so ist damit gesagt, dass jedes bestimmte Sein, als bestimmt gegen Anderes, eine Vielheit des Seins voraussetze; noch deutlicher liegt aber dasselbe in der weitern Bemerkung [1]: jeder Begriff sei mit sich selbst identisch, und von allem, was nicht er selbst ist, verschieden, die Ruhe z. B. als solche das Nichtbewegtwerden, die Bewegung das Nichtruhen, alle Verschiedenheit aber sei nothwendig Verschiedenheit von Anderem, Nichtsein desselben, jeder Begriff enthalte vielfaches Sein und unendlich viel Nichtsein. Ebendesswegen daher, weil Plato das Wesen nur als die bestimmte und erfüllte Einheit des Begriffs zu fassen weiss, muss bei ihm an die Stelle der Einen Idee eine Vielheit von Ideen treten.

Diese Vielheit aber ist schlechthin unbeschränkt. Die Nothwendigkeit hievon liegt darin, dass die Ideen das allein Wirkliche sein sollen, durch das alles Uebrige ist, was

1) Soph. 254, D. 250, C f. 255, C f. 256, D f.

und wiefern es ist. Vermöge dieser Bestimmung kann keine Art des Seins vorgestellt werden, von der es nicht auch eine Idee gäbe, denn wovon es keine Idee gäbe, das wäre absolut nicht, das absolut Nichtseiende aber liesse sich weder denken noch vorstellen [1]). Demgemäss tadelt es denn auch Plato als Mangel an philosophischer Reife, wenn man von irgend etwas, auch das Geringste nicht ausgenommen, Ideen zu setzen Anstand nehme [2]), und er selbst redet nicht allein von Ideen der Schönheit, der Gerechtigkeit, des Guten u. s. f., ferner von Ideen des Menschen, des Thiers und anderer natürlicher Objekte, sondern auch von Ideen des Kleinsten und Unbedeutendsten, des Bettes, des Tisches, der Haare, des Schmutzes, von Ideen blosser Verhältniss- und Eigenschaftsbegriffe, mathematischer Figuren und grammatischer Formen, der Aehnlichkeit- und Unähnlichkeit-an-sich, dem Doppelten-an-sich, der Idee der Kugel, des Substantivs, der Stimme, der Farbe, der Grösse, der Gesundheit, der Stärke, von Ideen der verschiedenen Thätigkeiten und Lebensweisen, ja selbst von Ideen des Nichtseienden und dessen, das seinem Wesen nach nur der Widerspruch gegen die Idee ist, der Schlechtigkeit und der Untugend [3]). Es ist mit Einem Wort überall

1) Rep. V, 476, E: *πῶς γὰρ ἂν μὴ ὄν γέ τι γνωσθείη;* 478, B: *ἀδύνατον καὶ δοξάσαι τό γε μὴ ὄν.*

2) In der bekannten Stelle Parm. 130, B ff. Nachdem hier Sokrates von Ideen der Aehnlichkeit, des Einen, des Vielen, der Gerechtigkeit, der Schönheit, des Guten gesprochen hat, fragt ihn Parm., ob er auch eine für sich bestehende Idee des Menschen, oder des Feuers, oder des Wassers, und dann, ob er auch Ideen der Haare, des Schmutzes u. s. f. annehme. Sokrates, schon durch die erste von diesen Fragen in Verlegenheit gebracht, glaubt die zweite entschieden verneinen zu müssen, erhält aber von dem Eleaten die Belehrung: *Νέος γὰρ εἶ ἔτι, ὦ Σώκρατες, καὶ οὔ πώ σου ἀντείληπται ἡ φιλοσοφία ὡς ἔτι ἀντιλήψεται κατ᾽ ἐμὴν δόξαν, ὅτε οὐδὲν αὐτῶν ἀτιμάσεις· νῦν δὲ ἔτι πρὸς ἀνθρώπων ἀποβλέπεις δόξας διὰ τὴν ἡλικίαν.*

3) Die Belege, fast vollständig von Ritter Gesch. d. Phil. II, 302 ff.

eine Idee anzunehmen, wo ein Vieles mit einem gemeinsamen Namen bezeichnet wird [1]), oder, wie sich ARISTOTELES [2]) ausdrückt: εἴδη ἐστὶν ὁπόσα φύσει — jeder Klasse des Seienden entspricht eine Idee, und soweit sich ein gleichförmiger Charakter mehrerer Erscheinungen nachweisen lässt, reicht auch das Gebiet der Ideen, erst wo jener aufhört, und die Einheit und Beharrlichkeit des Begriffs in die begrifflose Vielheit und die absolute Unruhe des Werdens auseinanderfällt, ist auch die Grenze der Ideenwelt [3]).

gesammelt, enthalten ausser der eben angeführten die folgenden Stellen: Rep. X, 596, A (Ideen des Tisches und Bettes, oder wie es S. 597, C heisst: ἐκείνη ὃ ἔστι κλίνη); Phädo 65, D. 100, D ff. (Ideen der Grösse, Gesundheit, Stärke, Kleinheit, Menge, Zweiheit); Rep. V, 479, B (VII, 529, D sind mit den Bewegungen der Geschwindigkeit- und Langsamkeit-an-sich in der Zahl-an-sich und den Figuren-an-sich nicht die Ideen, sondern die mathematischen reinen Anschauungen der Bewegung, Zahl u. s. f. gemeint); Phileb. 62, A (der Kreis- und die Kugel-an-sich); Krat. 389, D. 390, E. (das Nennwort-an-sich) 423, E. (die οὐσία der Farbe und Stimme) 386, D (die οὐσία der Thätigkeiten); Rep. X, 617, D. 618, A βίων παραδείγματα; Rep. V, 475, E vgl. III, 402, C. Theät. 176, E. 186, A. (Ideen des Schlechten, Schändlichen u. s. f.). Soph. 258, C (die Idee des μὴ ὄν).

1) Rep. X, 596, A. S. o. S. 194, 2.

2) Metaph. XII, 3. 1070, a, 18. vgl. Metaph. I, 9 Anf.

3) Dass Plato eine solche Grenze annimmt, erhellt ausser allem Andern aus der oben (S. 173) angeführten Stelle Phileb. 16, C ff., wenn hier gesagt wird, man solle den Begriff (μία ἰδέα) durch alle zwischen dem Eins und dem Unbegrenzten liegenden Gliederungen verfolgen, und τότε δ' ἤδη τὸ ἓν ἕκαστον τῶν πάντων εἰς τὸ ἄπειρον μεθέντα χαίρειν ἐᾶν. Ebendahin bezieht RITTER a. a. O. S. 304 mit Recht Tim. 66, D: περὶ δὲ δὴ τὴν τῶν μυκτήρον δύναμιν εἴδη μὲν οὐκ ἔνι. τὸ γὰρ τῶν ὀσμῶν πᾶν ἡμιγενὲς, εἴδει δὲ οὐδενὶ ξυμβέβηκε ξυμμετρία πρὸς τό τινα σχεῖν ὀσμήν. Die Artunterschiede der Gerüche werden hier geläugnet, weil es der Geruch immer mit einem unvollendeten, noch zu keiner festen Bestimmtheit gediehenen Werden zu thun habe, weil er, wie das Folgende besagt, nur einem Uebergangsmoment angehöre.

Wie verhält sich nun aber diese unbegrenzte Vielheit der Ideen zu dem Einen Wesen derselben? Da dem Plato eben das Allgemeine für das wahrhaft Reale gilt, so können beide nicht in der Art auseinanderfallen, dass nur die besondern Ideen hypostasirt, die sie befassenden allgemeinen Begriffe dagegen bis zum höchsten und allgemeinsten hinauf nicht als für sich seiend, sondern nur als in jenen verwirklicht zu denken wären, gerade die allgemeinsten Begriffe müssen vielmehr umgekehrt das ursprünglich und schlechthin Wirkliche sein, von dem sich auch die Wirklichkeit aller besonderen ableitet, und in letzter Beziehung müssen alle Ideen auf das Eine sie alle als ihr Gattungsbegriff in sich befassende Wesen zurückführen. Wir erhalten mithin eine Stufenreihe von Begriffen, die in wohlgeordneter Gliederung vom Allgemeinen zum Besondern fortgehend von der höchsten Idee durch die ihr untergeordneten bis zu den untersten d. h. denjenigen herabführt, welche keine weiteren Artbegriffe, sondern nur noch die unbegrenzte Vielheit der Erscheinung unter sich haben. Und Plato hat dieses auch mit grosser Bestimmtheit ausgesprochen, wenn er in der mehrerwähnten Stelle des Philebus [1]) vom Dialektiker verlangt, dass er immer zuerst den Einen allgemeinsten Begriff seines Gegenstands aufsuche, diesen sodann in die ihm zunächst untergeordneten Begriffe theile und so fort, bis er die ganze Zahl der zwischen dem Einen und dem Unbegrenzten in der Mitte liegenden Begriffe erschöpft habe, denn dass dieses die allein richtige Behandlung der Begriffe ist, kann doch nur im Wesen derselben seinen Grund haben; und noch deutlicher in der Republik [2]), wenn er hier die Aufgabe der wahren Wissenschaft dahin bestimmt, von dem voraussetzungslosen Princip alles Seins auf rein begrifflichem Wege,

1) S. 16, C ff. S. o.

2) VI, 511, B f. S. o. S. 150. 172.

durch die ganze Reihe der logischen Mittelglieder, zu den untersten Begriffen herabzusteigen. Dieses System der reinen Begriffe würden nun wir, von unserem Standpunkt aus, in der Art construiren, dass immer die niedrigern Begriffe in den nächst höheren als ihre Momente enthalten, und nur die Explikation von jenen wären; bei Plato dagegen, da er die besondern Begriffe als solche hypostasirt hat, ist dieses nicht möglich, wie vielmehr die Idee überhaupt, statt in der Erscheinung als das Wesen derselben erkannt zu werden, bei ihm als ein für sich seiendes Wesen der Erscheinung gegenübertritt, so findet das Gleiche auch im Verhältniss der Ideen zu einander statt: die niedrigern Begriffe sind nicht in den höheren selbst schon enthalten, sondern erscheinen als besondere Substanzen neben diesen, welche an ihnen nur theilhaben [1]).

Aus diesem Grunde dürfen wir auch bei Plato keine logische Entwicklung des Systems der Ideen erwarten. Eine solche ist nur möglich, wo die Begriffe flüssig gemacht, und in ihnen selbst die Momente aufgezeigt werden, welche von dem einen zum andern überzugehen nöthigen. Hier dagegen sind die einzelnen Begriffe hypostasirt, und dadurch für ein in sich Fertiges und Festes erklärt, von dem kein immanenter Fortgang zu einem Andern möglich ist, sondern das nur in der Weise der Reflexion mit dem sonst woher aufgenommenen Andern verglichen werden kann. Die

1) Es tritt diess ausser dem gleich Anzuführenden aus der Rep. namentlich in der Ausführung des Sophisten S. 250 ff. über die Gemeinschaft der Begriffe hervor. Vgl. z. B. 250, A f.: *Εἶεν δή, κίνησιν καὶ στάσιν ἆρ' οὐκ ἐναντιώτατα λέγεις ἀλλήλοις; Πῶς γὰρ οὔ; Καὶ μὴν εἶναί γε ὁμοίως φῄς ἀμφότερα αὐτὰ καὶ ἑκάτερον. Φημὶ γὰρ οὖν. Ἆρα κινεῖσθαι λέγων ἀμφότερα καὶ ἑκάτερον, ὅταν εἶναι συγχωρῇς; Οὐδαμῶς. Ἀλλ' ἑστάναι σημαίνεις λέγων αὐτὰ ἀμφότερα εἶναι; Καὶ πῶς; Τρίτον ἄρα τι παρὰ ταῦτα τὸ ὂν ἐν τῇ ψυχῇ τιθεὶς, ὡς ὑπ' ἐκείνου τήν τε στάσιν καὶ τὴν κίνησιν περιεχομένην, συλλαβὼν καὶ ἀπιδὼν αὐτῶν πρὸς τὴν τῆς οὐσίας κοινωνίαν, οὕτως εἶναι προσεῖπας αὐτά.*

Darstellungen, in denen sich Plato auch am Meisten einer immanenten Dialektik nähert, sind die bereits angeführten Erörterungen des Sophisten (244, B ff.) und des Parmenides (142, B ff.), in denen aus dem abstrakten Begriff des Eins die ganze unbegrenzte Mannigfaltigkeit der Bestimmungen des Seins abgeleitet wird. So bewunderungswürdig aber diese Entwicklungen auch sind, so kommen doch auch sie nicht über die angegebene, dem Philosophen durch sein Princip vorgezeichnete Grenze hinaus, denn der Begriff des Seins, als ein vom Eins verschiedener Begriff, wird hier nicht aus dem des Eins abgeleitet, sondern nur als gegeben in dem Begriffe des seienden Eins vorausgesetzt; mag daher in der Folge auch noch so kunstreich mit diesen Begriffen gerechnet werden, so ist doch die Grundlage der ganzen Rechnung, der Unterschied des Eins und des Seins, aus dem die gesammte Vielheit der abgeleiteten Begriffe hervorgeht, selbst nicht weiter abgeleitet. Es ist Plato hier, wenn auch in geringerem Grade, ergangen, wie seinem modernen Nachfolger, Schelling, oder auch Spinoza: in die Anschauung der Idee versenkt, fasst er diese als objektive, dem Denken gegenüberstehende Substanz auf, und weiss in Folge dessen ihre dialektische Bewegung nur unvollständig darzustellen.

Plato selbst hat auch nur einen schwachen Anfang zu einem System der Ideen gemacht. Rep. VI, 504, E ff. [1]) wird als der höchste Inhalt alles Wissens und das höchste Princip alles Seins die Idee des Guten bezeichnet, und aus dieser das Wissen und das Sein abgeleitet. Unter dem Guten ist nun hier, wie der Zusammenhang zeigt, nicht sowohl das moralisch, als das metaphysisch Gute, die letzte Ursache und der letzte Zweck alles Seins und Denkens, nach unserem Sprachgebrauch das Absolute zu verstehen.

1) Genaueres über diese Stelle s. u. §. 23.

Eine genauere Bestimmung dieses Begriffs hat jedoch Plato weder hier noch an andern Orten, wo er Anlass dazu gehabt hätte, gegeben [1]), und wenn er nach dem oben [2]) angeführten Berichte eines alten Aristotelikers das Gute als das Eins definirt hat, so kommen wir auch damit nicht über die Darstellung der Republik hinaus, denn auch in dieser erscheint dasselbe als die alle Gegensätze unter sich befassende höchste Einheit. Ebensowenig sind nun die Begriffe des Seins und des Wissens aus der Idee des Guten logisch abgeleitet; von einer apriorischen Ableitung der übrigen Ideen ohnedem fehlt jede Spur. Hier befolgt daher Plato durchweg ein empirisches Verfahren: eine Klasse des Seienden wird als gegeben aufgenommen, auf ihr gemeinsames Wesen zurückgeführt, und dieses als Idee ausgesprochen. Beispiele dieses Verfahrens sind uns schon oben (S. 205, 3) in reicher Menge begegnet. Wie aber dadurch die Reinheit der begrifflichen Behandlung getrübt, der Gedanke mit der Vorstellung vermischt, und dem Anschein, als ob die Ideen den sinnlichen Dingen ähnliche Substanzen seien, Vorschub gethan werden musste, liegt am Tage.

Vielleicht das Gefühl dieses Mangels war es nun, was den Philosophen veranlasste, die Lücke seiner begrifflichen Entwicklung durch eine symbolische Darstellung aus-

1) Vgl. Rep. VII, 517, B: *τὰ δ' οὖν ἐμοὶ φαινόμενα οὕτω φαίνεται, ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι, ὀφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἔν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα, ἔν τε νοητῷ αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη* u. s. w. Tim. 28, C: *τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν.*

2) S. 171 vgl. Arist. Metaph. XIV, 4. 1091, b, 13 und dazu Syrian bei Brandis Gr.-röm. Philos. I, 485, 1. Schol. in Arist. coll. Brandis 828, a, 23. und m. Plat. Stud. S. 277. Hermann Vindic. disput. de id. boni S. 41 f.

zufüllen. Den Aristotelischen Berichten zufolge erklärte Plato die Ideen auch für Zahlen, unterschied aber dabei zwischen den Zahlen im gewöhnlichen Sinn (den *ἀριθμοὶ μαθηματικοὶ*) und den Zahlen, sofern sie die Ideen ausdrücken (den *ἀριθμοὶ εἰδητικοί*). Näher soll der Unterschied beider darin liegen, dass die mathematischen Zahlen zusammengezählt werden können (*συμβλητοὶ* sind) d. h. darin, dass sie aus lauter gleichartigen Einheiten bestehen, wogegen die mit den Ideen identischen, oder die Ideal-Zahlen *ἀσύμβλητοι* sind, d. h. jede von ihnen von jeder specifisch verschieden ist [1]. Aristoteles bezeichnet nun zwar

1) Genaueres hierüber s. in m. Plat. Studien S. 239 ff. 236 Anm., bei Trendelenburg Plat. de id. et numeris doctrina ex Arist. illustr. S. 71 ff. Comm. in Arist. de An. S. 232. Brandis im Rhein. Mus. II, (1828) 562 ff. Gr.-röm. Philos. II, a, 315 ff., wozu Ravaisson Essai sur la Métaphysique d'Aristote I, 176 ff. nichts Wesentliches hinzufügt. Nur in Einem Punkte muss ich meine frühere Ansicht zurücknehmen. Arist. bezeichnet den Unterschied der mathematischen von den Idealzahlen öfters durch den Ausdruck, dass in den einen das Vor und Nach sei, in den anderen nicht. Diesen Ausdruck glaubte ich früher davon deuten zu müssen, dass in den mathematischen Zahlen das Vor und Nach sein solle, weil diese *συμβλητοὶ* sind, hier daher die niedere immer in der höheren enthalten ist und von ihr vorausgesetzt wird, so dass wir also die niedere vorher haben müssen, ehe wir zur höheren gelangen, wogegen die Idealzahlen als *ἀσύμβλητοι* nicht in einander enthalten sind, von ihnen daher dieses nicht gilt. Nun sagt aber Arist. Metaph. XIII, 6. 1080, b, 11: *οἱ μὲν οὖν ἀμφοτέρους φασὶν εἶναι τοὺς ἀριθμούς, τὸν μὲν ἔχοντα τὸ πρότερον καὶ ὕστερον τὰς ἰδέας, τὸν δὲ μαθηματικὸν παρὰ τὰς ἰδέας.* Ich hatte hier der Vermuthung Trendelenburgs beigestimmt, dass vor *ἔχοντα* ein *μὴ* ausgefallen sein möge, muss nun aber, wie dieser, Brandis zugeben, dass diess nicht der Fall sein kann, nicht blos desswegen, weil weder die Manuscripte noch die Commentatoren davon etwas wissen, sondern auch und besonders, weil die gegenwärtige Lesart auch durch das Folgende bestätigt wird. C. 7. 1081, a, 17 heisst es nämlich, falls alle Einheiten *ἀσύμβλητοι* wären, so könnte es weder die mathematische Zahl geben, da diese aus ununterschiedenen Einheiten bestehe, noch die der Ideen: *οὐ γὰρ ἔσται ἡ δυὰς πρώτη ἐκ τοῦ ἑνὸς καὶ*

τῆς ἀορίστου δυάδος, ἔπειτα οἱ ἑξῆς ἀριθμοὶ, ὡς λέγεται, δυὰς, τριὰς, τετράς· ἅμα γὰρ αἱ ἐν τῇ δυάδι τῇ πρώτῃ μονάδες γεννῶνται. Da nun hier der Satz, dass unter der angenommenen Voraussetzung keine Idealzahlen möglich wären, damit bewiesen wird, dass bei derselben die Aufeinanderfolge der Zahlen, also das πρότερον καὶ ὕστερον unmöglich würde, so muss eben dieses den Idealzahlen zukommen. Noch deutlicher wird diess im Folgenden, wenn hier dem Satze (Z. 17) εἰ ἀσύμβλητοι αἱ μονάδες der Satz: εἰ ἔσται ἡ ἑτέρα μονὰς τῆς ἑτέρας προτέρα substituirt ist, wenn ferner (Z. 35 ff.) die Worte: οὐθεὶς μὲν οὖν τὸν τρόπον τοῦτον εἴρηκεν αὐτῶν τὰς μονάδας ἀσυμβλήτους, ἔστι δὲ κατὰ μὲν τὰς ἐκείνων ἀρχὰς εὔλογον καὶ οὕτως durch die Bemerkung begründet werden: τάς τε γὰρ μονάδας προτέρας καὶ ὑστέρας εἶναι (diess ist hier offenbar dem vorangehenden τὰς μονάδας ἀσυμβλήτους substituirt) εὔλογον εἴπερ καὶ πρώτη τίς ἐστι μονὰς καὶ ἓν πρῶτον, wenn endlich S. 1081, b, 27 gegen dieselbe Annahme, dass alle Einheiten ἀσύμβλητοι seien, gesagt wird: ἔτι παρ' αὐτὴν τὴν τριάδα καὶ αὐτὴν τὴν δυάδα πῶς ἔσονται ἄλλαι τριάδες καὶ δυάδες; καὶ τίνα τρόπον ἐκ προτέρων μονάδων καὶ ὑστέρων (diess steht wieder für: ἀσυμβλήτων) σύγκεινται; Ebenso wird S. 1082, b, 19 ff. bemerkt: wenn die Dreizahl-an-sich mehr sein solle, als die Zweizahl-an-sich, so müsse in der Dreizahl eine der Zweizahl gleiche Zahl stecken, die dann nothwendig der Dyas gleichartig (ἀδιάφορος, was = συμβλητὸς) sein müsse, ἀλλ' οὐκ ἐνδέχεται εἰ πρῶτός τίς ἐστιν ἀριθμὸς καὶ δεύτερος, ferner c. 8. 1083, a, 6: falls die Monaden sich von einander unterscheiden, πότερον αἱ πρῶται μείζους ἢ ἐλάττους καὶ αἱ ὕστερον ἐπιδιδόασιν ἢ τοὐναντίον. Ebd. Z. 33 steht den Worten εἶναί τινα δυάδα πρώτην καὶ τριάδα parallel: οὐ συμβλητοὺς εἶναι τοὺς ἀριθμοὺς πρὸς ἀλλήλους, und 1083, b, 32 ff. wird daraus, dass die Einheit früher ist, als die Zweiheit, gefolgert, sie müsste nach Platonischer Voraussetzung die Idee der Zweiheit sein. Besonders gehört aber hieher c. 6, 1080, a, 16: ἀνάγκη δ' εἴπερ ἐστὶν ὁ ἀριθμὸς φύσις τις ... ἤτοι εἶναι τὸ μὲν πρῶτόν τι αὐτοῦ τὸ δ' ἐχόμενον, ἕτερον ὂν τῷ εἴδει ἕκαστον. καὶ τοῦτο ἢ ἐπὶ τῶν μονάδων εὐθὺς ὑπάρχει καὶ ἔστιν ἀσύμβλητος ὁποιαοῦν μονὰς ὁποιαοῦν μονάδι u. s. w. und c. 7. S. 1082, a, 26, wo der Lehre von den Idealzahlen entgegengehalten wird: ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τοῦτο δεῖ λανθάνειν, ὅτι συμβαίνει προτέρας καὶ ὑστέρας εἶναι δυάδας, ὁμοίως δὲ καὶ τοὺς ἄλλους ἀριθμούς. αἱ μὲν γὰρ ἐν τῇ τετράδι δυάδες ἔστωσαν ἀλλήλαις ἅμα· ἀλλ' αὗται τῶν ἐν τῇ ὀκτάδι πρότεραί εἰσι καὶ ἐγέννησαν, ὥσπερ ἡ δυὰς ταύτας, αὗται τὰς τετράδας τὰς ἐν τῇ ὀκτάδι αὐτῇ. ὥστε εἰ καὶ ἡ πρώτη δυὰς ἰδέα, καὶ

αὗται ἰδέαι τινὲς ἔσονται. ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τῶν μονάδων ... ὥστε πᾶσαι αἱ μονάδες ἰδέαι γίγνονται καὶ συγκείσεται ἰδέα ἐξ ἰδεῶν. Dass alle Dyaden und Monaden, aus denen eine Zahl zusammengesetzt ist, nach Platonischer Lehre Ideen sein müssten, wird hier daraus gefolgert, dass nach derselben die Zahlen, in denen das Vor und Nach ist, überhaupt Ideen seien. Steht nun nach diesen Stellen ausser Zweifel, dass das πρότερον καὶ ὕστερον bei Arist. die Eigenthümlichkeit der Idealzahlen bezeichnet, so giebt die zuletzt angeführte Aeusserung auch über die Bedeutung jenes Ausdrucks Aufschluss. Früher ist die Zahl, aus welcher eine andere entsteht; die Zahl Zwei z. B. früher als die Vierzahl, denn aus der idealen Zweizahl und der δυὰς ἀόριστος entsteht (Metaph. XIII, 7. 1081, b, 21) die Vierzahl, nur nicht (vgl. Arist. ebd.) κατὰ πρόσθεσιν, so dass nun die Zweizahl in der Vierzahl enthalten wäre, sondern durch γέννησις (Potenzirung, oder was man sich unter dieser mystischen Bezeichnung denken mag), so dass eine Zahl die andere zum Produkt hat. Das Vor und Nach bezeichnet also das Verhältniss des Faktors zum Produkt, eine Bedeutung für die sich Trendelenburg (Plat. de id. doctr. S. 81) mit Recht auf Metaph. V, 11. 1019, a beruft: τὰ μὲν δὴ οὕτω λέγεται πρότερα καὶ ὕστερα· τὰ δὲ κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν, ὅσα ἐνδέχεται εἶναι ἄνευ ἄλλων, ἐκεῖνα δὲ ἄνευ ἐκείνων μή· ᾗ διαιρέσει ἐχρήσατο Πλάτων. vgl. auch Cat. c. 12: πρότερον ἑτέρου ἕτερον λέγεται τετραχῶς, πρῶτον μὲν καὶ κυριώτατα κατὰ χρόνον ... δεύτερον δὲ τὸ μὴ ἀντιστρέφον κατὰ τὴν τοῦ εἶναι ἀκολούθησιν, οἷον τὸ ἓν τῶν δύο πρότερον· δυοῖν μὲν γὰρ ὄντων ἀκολουθεῖ εὐθὺς τὸ ἓν εἶναι, ἑνὸς δὲ ὄντος οὐκ ἀναγκαῖον δύο εἶναι u. s. w. Was mich früher hiegegen bedenklich gemacht hatte, dass nach Metaph. III, 3. 999, a, 12 in den Einzeldingen (ἄτομα) kein Vor und Nach sein soll, halte ich nicht mehr für erheblich, denn sind diese auch durch anderes Einzelnes bedingt, so findet doch unter den Einzelwesen, in welche die untersten Artbegriffe am Ende auseinandergehen (und nur diese hat Arist. hier im Auge; vgl. S. 998, b, 14 ff.), nicht das Verhältniss des Producenten zum Produkt, oder des höheren Begriffs zum niedrigern statt, sondern sie sind sich logisch coordinirt. — Wie lässt sich nun aber mit dieser Auffassung des Vor und Nach die wiederholte Aussage des Arist. (Metaph. III, 3. 999, a, 6. Eth. Nik. I, 4. 1096, a, 17. Eth. Eud. I, 8. 1218, a vgl. m. Plat. Studien S. 243 f.) vereinigen, dass Plato und seine Schule von demjenigen, in dem das Vor und Nach stattfinde, keine Ideen angenommen habe? Gegen die Auskunft von Brandis, das πρότερον καὶ ὕστερον in diesen Stellen in anderem Sinne

zu nehmen, als in den früher besprochenen, hier nämlich »als Bezeichnung der lediglich durch das numerische Nacheinander oder durch das Mehr und Weniger einander gleichgeltender Einheiten bedingten Abfolge«, Metaph. XIII dagegen »als Bezeichnung begrifflicher Abfolge«, muss ich meine frühere, von Brandis auch in seinem neuern Werke nicht beantwortete Einwendung wiederholen, dass ein Kunstausdruck, wie das *πρ. κ. ὕστ.*, in verschiedenen Aeusserungen desselben Schriftstellers in derselben Weise und analogem Zusammenhange gebraucht, unmöglich Entgegengesetztes bedeuten kann. Alles Bisherige zeigt zur Genüge, dass der Ausdruck: »Dinge, in denen das Vor und Nach ist«, in der Platonischen Schule die stehende Bezeichnung für die Eigenthümlichkeit einer gewissen Klasse von Zahlen war; wie könnte nun eben dieser Ausdruck in derselben Allgemeinheit gebraucht werden, um die entgegengesetzte Eigenthümlichkeit einer andern Klasse zu bezeichnen? Wenn ich aber nun früher mit Brandis und Trendelenburg geglaubt hatte, die Stellen aus Metaph. III und den beiden Ethiken können sich nur auf die mathematischen Zahlen beziehen, und mich dadurch auch Metaph. XIII zu einer unrichtigen Auffassung des *πρότ. κ. ὕστ.* hatte verleiten lassen, so hat mich jetzt eine genauere Untersuchung überzeugt, dass nicht blos in der letztern Stelle, sondern auch in den erstern unter den Dingen, in denen das Vor und Nach ist, die Idealzahlen gemeint sein müssen. Metaph. III, 3 ist gesagt: *ἔτι ἐν οἷς τὸ πρότερον καὶ ὕστερόν ἐστιν, οὐχ οἷόν τε τὸ ἐπὶ τούτων εἶναί τι παρὰ ταῦτα· οἷον εἰ πρώτη τῶν ἀριθμῶν ἡ δυὰς οὐκ ἔστι τις ἀριθμὸς παρὰ τὰ εἴδη τῶν ἀριθμῶν·* und Eth. Eud. I, 8: *ἔτι ἐν ὅσοις ὑπάρχει τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, οὐκ ἔστι κοινόν τι παρὰ ταῦτα καὶ τοῦτο χωριστόν· εἴη γὰρ ἄν τι τοῦ πρώτου πρότερον. πρότερον γὰρ τὸ κοινὸν καὶ χωριστὸν διὰ τὸ ἀναιρουμένου τοῦ κοινοῦ ἀναιρεῖσθαι τὸ πρῶτον. οἷον εἰ τὸ διπλάσιον πρῶτον τῶν πολλαπλασίων, οὐκ ἐνδέχεται τὸ πολλαπλάσιον τὸ κοινῇ κατηγορούμενον εἶναι χωριστόν· ἔσται γὰρ τοῦ διπλασίου πρότερον, εἰ συμβαίνει τὸ κοινὸν εἶναι τὴν ἰδέαν.* Hier beziehen sich nun die Worte: *εἰ πρώτη τῶν ἀριθμῶν ἡ δυὰς* und: *εἰ τὸ διπλάσιον πρῶτον τῶν πολλαπλασίων* deutlich genug auf die Platonische Lehre von der *δυὰς ἀόριστος*, aus welcher durch ihre Verbindung mit dem Eins die *πρώτη δυὰς* als die erste wirkliche Zahl hervorgehen sollte (Metaph. XIII, 7. 1080, a, 14. 21. 1081, b, 4); gerade von den Idealzahlen wird also gesagt, dass Plato und die Platoniker von ihnen keine Ideen angenommen haben. Diess würde nun freilich allen sonstigen Berichten des Arist. über die Platonische Lehre widersprechen, wenn die Meinung die

selbst diese Darstellung als eine spätere[1]), und damit stimmt überein, dass wir ihr in den Platonischen Dialogen nirgends begegnen; denn die Stellen, welche man hierauf bezogen hat, drücken alle theils nur den Unterschied der empirischen und der reinen Mathematik, der *ἀριθμοὶ αἰσθητοὶ* und *μαθηματικοὶ* aus[2]), theils unterscheiden sie zwar zwischen den Zahlen als mathematischen Grössen und den Begriffen (Ideen) der Zahlen[3]), aber nur in demselben Sinn, wie überhaupt zwischen dem Ding und der Idee unterschieden wird, so dass unter der Gesammtheit der Ideen auch Ideen der Zahlen vorkommen, nicht so, dass die Ideen überhaupt durch die Zahlen vertreten werden. Doch können wir uns die Aristotelische Darstellung, ihre Richtigkeit vorausgesetzt, aus der Platonischen Philosophie er-

wäre, dass den Idealzahlen nach Plato überhaupt keine Ideen entsprechen; ebensowenig könnte diess aber freilich von den mathematischen Zahlen gesagt werden, denn sind diese auch nicht selbst Ideen, so giebt es doch um so gewisser Ideen von ihnen, da ja gleich die Idealzahlen selbst sich zu den mathematischen als ihre Ideen verhalten: die *πρώτη δυὰς* z. B. ist die Idee aller in der mathematischen Zahl sich unendlich oft wiederholenden Zweiheiten (vergl. Metaph. I, 6. 987, b, 16. Rep. V, 479, B). Arist. sagt aber jenes auch nicht, sondern nur: bei den Idealzahlen werde kein *κοινὸν καὶ χωριστὸν*, d. h. keine von diesen Zahlen selbst verschiedene, für sich existirende Idee derselben angenommen, wie bei den mathematischen, eben weil sie selbst Ideen sind, hier also die Zahl und die Idee der Zahl zusammenfallen. Dass diess der Sinn der Aristotelischen Aussage ist, erhellt namentlich aus der Stelle der Eudemischen Ethik; noch bestimmter aber aus Metaph. VII, 11. 1036, b, 13: *καὶ τῶν τὰς ἰδέας λεγόντων οἱ μὲν αὐτογραμμὴν τὴν δυάδα, οἱ δὲ τὸ εἶδος τῆς γραμμῆς· ἔνια μὲν γὰρ εἶναι ταὐτὰ τὸ εἶδος καὶ οὗ τὸ εἶδος, οἷον δυάδα καὶ τὸ εἶδος δυάδος.*

1) Metaph. XIII, 4. 1078, b, 9: *περὶ δὲ τῶν ἰδεῶν πρῶτον αὐτὴν τὴν κατὰ τὴν ἰδέαν δόξαν ἐπισκεπτέον, μηθὲν συνάπτοντας πρὸς τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν, ἀλλ᾽ ὡς ὑπέλαβον ἐξ ἀρχῆς οἱ πρῶτοι τὰς ἰδέας φήσαντες εἶναι.*

2) Phileb. 56, D ff. Rep. VII, 525, D ff. (s. oben S. 182, A. 1) Tim. 35, B ff.

3) Rep. V, 479, B. Phädo 101, C.

klären. Die Ideen als das Bestimmende der Körperwelt, in die Räumlichkeit eingegangen, werden von Plato, wie wir im nächsten Paragraphen sehen werden, unter der Form der mathematischen Verhältnisse angeschaut, die ihren allgemeinsten Ausdruck an der Zahl haben, die Zahlen sind daher in ähnlicher Weise Schemata der Ideen, wie bei Kant [1]) die Zeit das Schema der Verstandesbegriffe ist, und wenn an die Stelle des rein begrifflichen ein symbolischer Ausdruck gesetzt werden sollte, so lag es für Plato am Nächsten, die Idee und ihre Bestimmungen in arithmetischen Formeln auszudrücken. Eine Andeutung davon kann man in der mehrerwähnten [2]) Stelle des Phileb. S. 16, C finden, wenn hier mit Verweisung auf die Ueberlieferung der Früheren gesagt wird, Alles bestehe aus Einem und Vielem und habe die Grenze und Unbegrenztheit in sich, man müsse daher den Einen Begriff in so viele Arten, als er in sich enthalte, zerlegen, ebenso diese u. s. f. bis man die Zahl der in der anfänglichen Einheit enthaltenen Vielen vollständig erkannt habe. Mit den παλαιοὶ, auf welche diese Stelle zurückweist, können nur die Pythagoreer gemeint sein; Plato glaubt also in der pythagoreïschen Lehre von der Verbindung des Begrenzten und Unbegrenzten oder der Einheit und Vielheit im Wesentlichen das Gleiche zu finden, was in seiner Lehre von der Verbindung der Einheit und Vielheit in den Ideen enthalten ist, d. h. er betrachtet die pythagoreïsche Zahlenlehre im Wesentlichen als identisch mit seiner Ideenlehre. Hat nun auch Plato, wie wir aus seinen Dialogen und der oben angeführten Aristotelischen Stelle schliessen müssen, diese Aehnlichkeit in seiner frühern Zeit nicht weiter verfolgt, so mochte sie ihn doch später, als sich einerseits die Unmöglichkeit einer

1) Krit. d. r. Vern. Elementarl. II. Th. 1. Abth. 2. B. 1. Hauptst. S. 157 der Leipz. Ausg. von 1838.

2) S. o. S. 173.

begrifflichen Construction der Ideenwelt mehr und mehr herausstellte, andererseits die dialektische Kraft des Philosophen, wie uns auch der dogmatische Ton des Timäus beweisen mag, bei herannahendem Alter abnahm, zu dem Versuche veranlasen, die Verknüpfung der Einheit und Vielheit in den Begriffen, und den Hervorgang der niedrigern Begriffe aus den höheren und höchsten am Beispiel der Zahlen anschaulich zu machen, und in Folge dessen wohl auch die Ideen überhaupt als eine höhere Art von Zahlen, als intelligible oder Urzahlen (*ἀριθμοὶ νοητοὶ, εἰδητικοὶ, πρῶτοι*) zu bezeichnen. Doch sagt uns Aristoteles selbst, dass Plato das Zahlensystem nur bis zur Zehnzahl entwickelt habe [1]), so dass sich auch nach dieser Seite hin das Ungenügende eines solchen Surrogats für eine wirkliche dialektische Construction der Ideenwelt herausstellte.

Fehlt es aber hiemit der Platonischen Philosophie an einer dialektischen Entwicklung der Idee, so fehlt es ihr nothwendig auch am systematischen Uebergang von der Idee zur Erscheinung; auch wir müssen daher ohne weitere Ableitung von der Dialektik zur Physik übergehen.

§. 21.

Die Platonische Physik.

Den Namen der Physik nehmen wir hier im weitesten Sinne und rechnen zu derselben die gesammte Lehre von der

1) Phys. III, 6. 206, b, 32: (*Πλάτων*) *μέχρι δεκάδος ποιεῖ τὸν ἀριθμόν.* Metaph. XII, 8. 1073, a, 10: *ἀριθμοὺς γὰρ λέγουσι τὰς ἰδέας οἱ λέγοντες ἰδέας, περὶ δὲ τῶν ἀριθμῶν ὁτὲ μὲν ὡς περὶ ἀπείρων λέγουσιν, ὁτὲ δὲ ὡς μέχρι τῆς δεκάδος ὡρισμένων.* XIII, 8. 1084, a, 12: *ἀλλὰ μὴν εἰ μέχρι τῆς δεκάδος ὁ ἀριθμὸς, ὥσπερ τινές φασιν.* Wenn ebd. XIV, 4 Anf. gesagt wird, die Anhänger der Lehre von den Idealzahlen leiten die ungeraden Zahlen nicht weiter ab, so glaube ich diess jetzt, von meiner frühern Ansicht (Plat. Stud. S. 255) theilweise abweichend, darauf beziehen zu müssen, dass die erste ungerade Zahl, das Eins, also die Wurzel des Ungeraden überhaupt, nicht von ihnen abgeleitet wurde. Vgl. Metaph. XIII, 6. 1081, a, 21.

Welt des natürlichen Daseins, so dass sie also ausser der speciellen Physik auch die Anthropologie und die Untersuchung über die allgemeinen Gründe der Erscheinungswelt, in ihrem Unterschiede von der idealen, umfasst. Was die Ordnung der Materien betrifft, so wird die letztgenannte Untersuchung, welche sich zunächst an die Ideenlehre anschliesst, naturgemäss zuerst stehen, hierauf die specielle Physik folgen, und schliesslich die Anthropologie den Uebergang zur Ethik vermitteln. Bei jener ersten Frage kommen sodann wieder drei Punkte in Betracht: die allgemeine Grundlage des sinnlichen Daseins, die Materie; das Verhältniss des Sinnlichen zur Idee; das Vermittelnde zwischen der idealen und der sinnlichen Welt, die Weltseele.

Um Plato's Lehre von der Materie zu verstehen, müssen wir auf die Ideenlehre zurücksehen. Plato betrachtet die substantiellen Begriffe oder die Ideen als das allein wahrhaft Seiende, die sinnliche Erscheinung dagegen erklärt er nur für ein Mittleres zwischen Sein und Nichtsein, für ein solches, dem nur ein Werden (ein Uebergang vom Sein zum Nichtsein und vom Nichtsein zum Sein), nie ein Sein zukomme; in ihr stellt sich ihm zufolge die Idee nie rein, sondern immer mit ihrem Gegentheil vermischt, nur verworren, in eine Vielheit von Einzelwesen zerschlagen, und unter der materiellen Hülle versteckt dar [1]); sie ist nicht ein Anundfürsichseiendes, sondern all' ihr Sein ist Sein für Anderes, durch Anderes, im Verhältniss zu Anderem, und um eines Anderen willen [2]). Das sinnliche

1) S. o. S. 185 ff. und Rep. VII, 524, C. VI, 493, E. V, 476, A. Symp. 211, E. 207, D.

2) Symp. 211, A, wo das Urschöne im Gegensatz gegen die schöne Erscheinung (*τὰ πολλὰ καλὰ*) beschrieben wird als *οὐ τῇ μὲν καλὸν, τῇ δ' αἰσχρὸν, οὐδὲ τοτὲ μὲν, τοτὲ δ' οὔ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλὸν πρὸς δὲ τὸ αἰσχρὸν, οὐδ' ἔνθα μὲν καλὸν, ἔνθα δὲ αἰσχρὸν, ὡς τισὶ μὲν ὂν καλὸν, τισὶ δὲ αἰσχρόν.* Phileb. 54, C: *ἑκάστην δὲ γένεσιν ἄλλην ἄλλης οὐσίας τινὸς ἑκάστης ἕνεκα γίγ-*

Dasein ist also mit Einem Wort nur ein Schatten- und Zerrbild des wahren Seins, was in diesem Eines ist, ist in jenem ein Vielfaches und Getheiltes, was dort rein für sich ist, ist hier an Anderem, durch Anderes, für Anderes, was dort Sein ist, ist hier Werden. Woher nun diese Verunstaltung der Idee in der Erscheinung? In den Ideen selbst kann der Grund davon nicht liegen, denn diese, wenn sie auch mit einander in Gemeinschaft treten, bleiben doch darin für sich, ohne sich mit andern zu vermischen, jede in ihrem eigenen Wesen: keine Idee kann sich mit einer andern ihr entgegengesetzten verbinden, oder in dieselbe übergehen [1]), wenn daher auch Eine Idee durch viele andere hindurchgeht, oder sie in sich befasst [2]), so kann diess doch nur in der Art geschehen, dass jede derselben unverändert sich selbst gleich bleibt [3]), sofern nämlich ein

νεσθαι (φημὶ) ξύμπασαν δὲ γένεσιν οὐσίας ἕνεκα γίγνεσθαι ξυμπάσης. Tim. 52, C: εἰκόνι μὲν (der sinnlichen Erscheinung), ἐπείπερ οὐδ' αὐτὸ τοῦτο ἐφ' ᾧ γέγονεν (das Wesen zu dessen Darstellung sie dient) ἑαυτῆς ἐστιν, ἑτέρου δέ τινος ἀεὶ φέρεται φάντασμα, διὰ ταῦτα ἐν ἑτέρῳ προσήκει τινὶ γίγνεσθαι, οὐσίας ἀμωσγέπως ἀντεχομένην, ἢ μηδὲν τοπαράπαν αὐτὴν εἶναι. Vgl. Rep. V, 476, A. Phädo 102, B f. auch Krat. 386, D. Theät. 160, B, in welcher letztern Stelle jedoch Plato nicht in eigenem Namen spricht.

1) Phädo 102, D ff.: ἐμοὶ γὰρ φαίνεται οὐ μόνον αὐτὸ τὸ μέγεθος οὐδέποτ' ἐθέλειν ἅμα μέγα καὶ σμικρὸν εἶναι u. s. w. ὡς δ' αὔτως καὶ τὸ σμικρὸν τὸ ἐν ἡμῖν οὐκ ἐθέλει ποτὲ μέγα γίγνεσθαι οὐδὲ εἶναι οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν τῶν ἐναντίων u. s. w. Hiegegen wird nun eingewendet, Sokrates selbst habe doch eben erst gesagt, dass das Entgegengesetzte aus Entgegengesetztem werde, worauf dieser antwortet: τότε μὲν γὰρ ἐλέγετο ἐκ τοῦ ἐναντίου πράγματος τὸ ἐναντίον πρᾶγμα γίγνεσθαι, νῦν δὲ ὅτι αὐτὸ τὸ ἐναντίον ἑαυτῷ ἐναντίον οὐκ ἄν ποτε γένοιτο u. s. f. Vgl. Soph. 252, D. 255, A.

2) Soph. 253, D s. o. S. 173.

3) Phileb. 15, B: es sei schwer zu fassen, πῶς αὖ ταύτας (τὰς ἰδέας) μίαν ἑκάστην οὖσαν ἀεὶ τὴν αὐτὴν καὶ μήτε γένεσιν μήτε ὄλεθρον προσδεχομένην, ὅμως εἶναι βεβαιότατα μίαν ταύτην, μετὰ δὲ τοῦτ' ἐν τοῖς γιγνομένοις αὖ καὶ ἀπείροις εἴτε διεσπασμένην καὶ πολλὰ

Begriff mit einem andern sich nur in dem Maasse verknüpfen lässt, in dem er mit ihm identisch ist [1]). Die sinnlichen Dinge dagegen nehmen, im Unterschiede von den Ideen, nicht blos übereinstimmende, sondern auch entgegengesetzte Beschaffenheiten in sich auf, und dieses ist ihnen so wesentlich, dass Plato geradezu sagt, es sei keines unter ihnen, das nicht zugleich das Gegentheil seiner selbst, dessen Sein nicht zugleich sein Nichtsein wäre [2]). Von der Theilnahme an der Idee kann nun dieser unterscheidende Charakter der Erscheinungswelt nicht herrühren, eben in ihm zeigt sich vielmehr, dass nicht blos die Vernunft, sondern auch die Nothwendigkeit Ursache der Welt ist, und dass diese Ursache von der Vernunft nicht schlechthin überwunden werden konnte [3]). Es muss mithin ein eigenthümliches Princip zur Erklärung des Sinnlichen als solchen angenommen werden; dieses aber wird als das reine Gegentheil der Idee, die alles Sein in sich enthält, und die Ursache des relativen Nichtseins der Erscheinung nur das absolut Nichtseiende, als der Grund für die Getheiltheit und das Werden des Sinnlichen, nur das absolute Aussereinander und die absolute Veränderung sein können. Dieses Princip ist nun das, was man mit einem unplatonischen, obwohl schon von Aristoteles seinem Lehrer geliehenen Ausdruck die Platonische Materie nennen pflegt — eine

γεγονυῖαν θετέον, εἶθ' ὅλην αὐτῆς χωρίς. Dasselbe muss aber noch weit mehr von der Gemeinschaft der Ideen untereinander gelten. Dass auch Rep. V, 476, A nicht widerspricht, s. u.

1) Soph. 255, E ff. S. o. S. 200 f. 204.

2) Rep. V, 479, A s. o. S. 187. Phädo 102 (S. 219, 1).

3) Tim. 48, A: *μεμιγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη· νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν, ταύτῃ κατὰ ταὐτά τε δι' ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφρονος οὕτω κατ' ἀρχὰς ξυνίστατο τόδε τὸ πᾶν.* Vergl. Tim. 56, C. 68, E. Theät. 176, A.

Bezeichnung, deren auch wir uns um der Kürze willen bedienen werden.

Die Beschreibung dieses Princips enthält der Philebus und der Timäus. — Im Philebus S. 23, C ff. theilt Plato die Gesammtheit des Seins in vier Klassen: das Unbegrenzte, die Grenze, das aus beiden Gemischte und die Ursache dieser Mischung und des Seins überhaupt. Die letzte von diesen Klassen bezeichnet den absoluten Grund des Seins, die ideale Wesenheit, die dritte das sinnliche Dasein, die zweite die mathematischen Verhältnisse und Gesetze der Erscheinungswelt, die erste das allgemeine Substrat der sinnlichen Erscheinung, die Materie. Diese nun wird so beschrieben (S. 24, E): „Alles was des Mehr und Minder, des Stärker und Schwächer und des Uebermasses fähig ist, gehöre in's Gebiet des Unbegrenzten"; d. h. das Unbegrenzte ist dasjenige, innerhalb dessen keine genaue und feste Bestimmung möglich ist, das Element der begrifflosen Existenz, der Veränderung, die es nie zu einem Sein und Bestehen bringt [1]. — Ausführlicher erklärt sich der Timäus S. 48, E ff. Von dem urbildlichen und sich selbst gleichen Sein der Ideen und dem ihnen Nachgebildeten, der sinnlichen Erscheinung, wird hier als Drittes dasjenige unterschieden, was die Grundlage und gleichsam den mütterlichen Schoos für alles Werden bilde, das Gemeinsame, das allen körperlichen Elementen und bestimmten Stoffen zu Grunde liege, und in dem unaufhörlichen Flusse aller dieser Formen, im Kreislauf des Werdens, sich als ihr gemeinsames Substrat durch sie alle hindurchbewege, das Dieses, in dem sie werden und in das sie zurückgehen, und von dem sie die blosse so oder anders beschaffene Erscheinung seien [2], die Masse (*ἐκμαγεῖον*), aus der sie alle geformt

1) Vgl. Tim. 27, D, wo vom Sinnlichen als Ganzem gesagt wird, es sei *γιγνόμενον μὲν ἀεὶ ὂν δὲ οὐδέποτε .. γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν.*

2) 49 D f.: man dürfe keinen der bestimmten Stoffe ein *τόδε* oder

werden, die aber eben desswegen selbst noch ohne alle bestimmte Form und Eigenschaft sein müsse. Dass ein solches Element vorausgesetzt werden müsse, beweist Plato eben aus dem absoluten Flusse des Sinnlichen; dieser wäre seiner Ansicht nach nicht möglich, wenn die bestimmten Stoffe als solche etwas Reales, ein Dieses, und nicht vielmehr blosse Erscheinungsformen und Modifikationen eines gemeinsamen, und darum nothwendig bestimmungslosen Dritten wären [1]. Näher beschreibt er dasselbe als eine unsichtbare und gestaltlose Wesenheit, fähig alle Gestalten aufzunehmen, als den Raum, der, selbst unvergänglich, allem Werdenden eine Stätte darbiete, als das Andere, in dem alles Werdende sein müsse, um überhaupt zu sein, während das wahrhaft Seiende, als in sich einig, nicht in ein von ihm so ganz verschiedenes Gebiet eingehen könne [2]. — Hiezu kommen dann noch die Aeusserungen des Aristoteles, welcher die Materie Plato's als das Unbegrenzte, oder wie er gewöhnlich sagt, das Grosse und Kleine, d. h.

τοῦτο nennen, sondern nur ein *τοιοῦτον*, da sie alle immer in einander übergehen; *ἐν ᾧ δὲ ἐγγιγνόμενα ἀεὶ ἕκαστον αὐτῶν φαντάζεται καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπόλλυται, μόνον ἐκεῖνο αὖ προςαγορεύειν τῷ τε τοῦτο καὶ τῷ τόδε προςχρωμένους ὀνόματι* u. s. w.

1) Aehnlich beweist schon Diogenes von Apollonia (Fr. 26. Simpl. Phys. 32, b), den Plato möglicherweise hier vor Augen gehabt haben könnte, aus der Mischung und Verbindung der Elemente, dass diese alle blos Formen Eines und desselben Urstoffs seien.

2) 52, A f.: *ὁμολογητέον, ἓν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταὐτὰ εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον* u. s. w. . . *τὸ δὲ ὁμώνυμον ὅμοιόν τε ἐκείνῳ* (das sinnliche Dasein) *δεύτερον ... τρίτον δὲ αὖ γένος ὂν τὸ τῆς χώρας ἀεί, φθορὰν οὐ προςδεχόμενον, ἕδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μετ᾽ ἀναισθησίας ἁπτὸν λογισμῷ τινι νόθῳ, μόγις πιστὸν, πρὸς ὃ δὴ καὶ ὀνειροπολοῦμεν βλέποντες, καί φαμεν ἀναγκαῖον εἶναί που τὸ ὂν ἅπαν ἔν τινι τόπῳ καὶ κατέχον χώραν τινὰ, τὸ δὲ μήτε ἐν γῇ μήτε που κατ᾽ οὐρανὸν οὐδὲν εἶναι ... τἀληθὲς, ὡς εἰκόνι μὲν* u. s. w. (S. o. S. 218, A. 2) ... *οὗτος μὲν οὖν δὴ παρὰ τῆς ἐμῆς ψήφου λογισθεὶς ἐν κεφαλαίῳ δεδόσθω λόγος, ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι, τρία τριχῇ, καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι.*

als dasjenige definirt, was sowohl der Vermehrung als der Theilung in's Unbestimmte fähig ist [1]).

Diese Darstellung ist nun gewöhnlich so verstanden worden, als sollte hier die Lehre von einer der Weltschöpfung vorangehenden ewigen Materie vorgetragen werden. Schon ARISTOTELES hat zu dieser Auffassung dadurch Anlass gegeben, dass er sich, nach seiner Weise, in der Darstellung der Platonischen Philosophie des Ausdrucks *ὕλη* bedient; bei den Späteren ist dieselbe ganz herrschend, und auch in neuester Zeit hat sie namhafte Vertreter [2]) gefunden, wogegen freilich nicht ganz Wenige [3]) sich ihr entgegengestellt haben; Einzelne haben auch so über diesen Punkt zu sprechen gewusst, dass ihre eigene Ansicht darüber nach wie vor im Dunkeln bleibt [4]). Jene Auffassung kann nun allerdings Manches für sich anführen. Die Grundlage des sinnlichen Daseins wird im Timäus unläugbar wie ein materielles Substrat beschrieben, sie ist dasjenige, in dem alle Stoffe werden, und in das sie sich auflösen [5]), sie wird mit der Masse verglichen, aus welcher

1) Metaph. I, 6. Phys. IV, 2. III, 4. 6. I, 9 u. ö. Genaueres über diese Darstellung in m. Plat. Stud. S. 217 ff.

2) BONITZ Disputt. Platonicae 65 f. — BRANDIS Gr.-röm. Philos. II, a, 597 ff. vgl. STALLBAUM Tim. S. 43. 205 ff. REINHOLD Gesch. d. Phil. I, 125. HEGEL Gesch. d. Philos. II, 231 f. HERMANN Sokrat. Syst. S. 45.

3) BÖCKH in den Studien von DAUB und CREUZER III, 26 ff. RITTER Gesch. d. Phil. II, 345 f. SCHLEIERMACHER Gesch. d. Phil. S. 105. S. auch m. Plat. Stud. S. 212. 225.

4) So namentlich MARBACH Gesch. d. Phil. I, 213 f. SIGWART Gesch. d. Phil. I, 117 ff.

5) S. o. S. 221 f. Wenn etwas später, Tim. 51, B gesagt ist, die *ὑποδοχὴ τοῦ γεγονότος* sei weder eines der vier Elemente, *μήτε ὅσα ἐκ τούτων μήτε ἐξ ὧν ταῦτα γέγονεν*, so soll auch dieses nur die Vorstellung aller b e s t i m m t e n Stoffe entfernen: das aus den Elementen Gewordene sind die einzelnen sinnlichen Dinge, bei dem, woraus diese geworden, haben wir an Atome, oder Homöomerieen, überhaupt an qualitativ bestimmte Stoffe (daher auch der Plural *ἐξ ὧν*) zu denken.

der Künstler seine Figuren bildet, sie wird als das *τουτο* und *τόδε* bezeichnet, welches bleibend, was es ist, bald die Form des Feuers, bald die des Wassers u. s. f. annehme, es wird endlich von einem Sichtbaren geredet, das vor der Entstehung der Welt in der Unruhe einer regellosen Bewegung die Formen und Eigenschaften aller Elemente verworren und undeutlich in sich gehabt habe [1]). Der letztere Zug widerspricht nun aber freilich der wiederholten Behauptung, dass das gemeinsame Substrat aller Formen schlechthin formlos sein müsse, und dem Satze, dass alles Sichtbare geworden sei (Tim. 28, B), nur dann nicht, wenn wir unter der vor der Weltbildung unruhig bewegten Materie nicht mehr die reine Grundlage als solche, sondern bereits einen Anfang elementarischer Gebilde verstehen. Derselbe wird daher entweder [2]) zum Mythischen in der Platonischen Darstellung gerechnet, oder auf etwas Anderes als die allgemeine Unterlage des Sinnlichen, rein als solche, bezogen werden müssen. Mehr Gewicht hat das Uebrige, doch ist auch dieses nicht entscheidend; mag auch das, was allen bestimmten Stoffen als Substrat und Ursache ihres scheinbaren Bestehens zu Grunde liegt, nach unserer Ansicht nur die Materie sein, so fragt es sich eben, ob auch Plato diese Ansicht getheilt hat. Nun erklärt Plato unzähligemale, und auch der Timäus (27, D) wiederholt diese Erklärung, dass nur der Idee ein wahres Sein zukomme; wie könnte er aber dieses behaupten, wenn er ihr doch zugleich in der Materie eine gleichfalls ewige und in allem Wechsel ihrer Formen ihrem Wesen nach sich gleich bleibende Substanz zur Seite stellte? Aber davon ist er so

1) Tim. 30, A. 52, D. 69, B. vgl. Polit. 269, D. 273, B: *τούτων δὲ αὐτῷ [τῷ κόσμῳ] τὸ σωματοειδὲς τῆς συγκράσεως αἴτιον, τὸ τῆς πάλαι ποτὲ φύσεως ξύντροφον, ὅτι πολλῆς ἦν μετέχον ἀταξίας πρὶν εἰς τὸν νῦν κόσμον ἀφικέσθαι.*

2) Mit Böckh a. a. O.

weit entfernt, dass er die Materie vielmehr deutlich genug als das Nichtseiende bezeichnet. Diese Ansicht liegt schon in dem Tim. 35, A. 52, C für sie gebrauchten Ausdruck *θάτερον*, denn das *ἕτερον* ist dem Sophisten 257, B zufolge identisch mit dem *μὴ ὄν*, und wenn dieses hier allerdings nur von dem Nichtsein und Anderssein gesagt ist, welches den Begriffen im Verhältniss zu einander zukommt, so muss doch dasselbe auch auf das *ἕτερον* im strengen Sinn Anwendung finden, und das absolut Andere mit dem absolut Nichtseienden zusammenfallen. Ebendahin verweist aber die Materie auch der Timäus, wenn er sie als etwas beschreibt, das weder mit dem Gedanken als solchem zu erfassen sei, wie die Idee, noch mit der Empfindung wie das Sinnliche, sondern nur *μετ' ἀναισθησίας ἁπτὸν λογισμῷ τινι νόθῳ* [1]), denn das wahrhaft Seiende ist schlechthin erkennbar, das Mittlere zwischen Sein und Nichtsein ist Gegenstand der Vorstellung, das Nichtseiende dagegen ist gänzlich unerkennbar [2]); ist daher die Materie ein solches, das weder durch's reine Denken, noch durch die sinnliche Vorstellung festzuhalten ist, dessen Vorstellung wir vielmehr nur durch einen *λογισμὸς νόθος* (d. h. wohl: einen Analogieschluss von der Beschaffenheit des Sinnlichen auf die Grundlage desselben) erhalten, so kann sie auch nur zum Nichtseienden gehören. Das Gleiche folgt ferner auch daraus, dass das Sinnliche für ein Mittleres zwischen Sein und Nichtsein erklärt wird [3]); denn da ihm alles Sein von der Theilnahme an den Ideen kommt [4]), so kann das, was dasselbe von diesen unterscheidet, nur das Nichtseiende sein. Doch Plato hat sich noch bestimmter erklärt: das worin Alles wird, und

1) 52, A f. s. o. S. 222, 2.
2) Rep. V, 477, A. 478, C.
3) Rep. V, 477, A. 479, B f. X, 597, A. S. o. S. 186 f.
4) Rep. V, 479. VI, 509, B. VII, 517, C f. Phädo 74, A f. 76, D. 100, D. Symp. 211, B. Parm. 129, A. 130, B.

in das sich Alles auflöst, ist der **Raum** [1]), dieser daher jenes Dritte, was neben den Ideen und der Erscheinungswelt als die allgemeine Grundlage der letztern gefordert wird [2]). Und damit stimmt auch Aristoteles überein, dessen Zeugniss hier von um so grösserem Gewicht ist, da er bei seiner Neigung, fremde Ansichten in Kategorieen seines Systems zu fassen, seinem Lehrer die Vorstellung von der Materie als einem positiven Princip neben der Idee gewiss eher gegen dessen Sinn geliehen, als sie ihm ohne geschichtlichen Grund abgesprochen haben würde. Aristoteles aber versichert [3]), Plato habe das Unbegrenzte (*ἄπειρον*) als Princip gesetzt nicht in dem Sinn, dass unbegrenzt nur Prädikat eines andern Substrats, sondern so, dass das Unbegrenzte als solches Subjekt sein sollte; derselbe bezeichnet [4]) die Platonische Materie als unkörperlich, und unterscheidet seine eigene Fassung der Materie von der Platonischen durch die Bestimmung, dass Plato die Materie schlechthin und an sich selbst zum Nichtseienden mache, er dagegen nur abgeleiteter Weise (*κατὰ συμβεβηκὸς*), dass jenem die Negation (*στέρησις*) das Wesen der Materie sei, ihm nur eine Eigenschaft derselben [5]). Schliesslich mag hier noch daran erinnert werden, dass auch die weitere

1) Man vgl. mit Tim. 49, E: *ἐν ᾧ δὲ ἐγγιγνόμενα ἀεὶ ἕκαστα αὐτῶν φαντάζεται καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπόλλυται* ebend. 52, A (*τὸ αἰσθητὸν*) *γιγνόμενόν τε ἔν τινι τόπῳ καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπολλύμενον.*

2) A. a. O.: *τρίτον δὲ αὖ γένος ὂν τὸ τῆς χώρας ἀεὶ, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἕδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν* u. s. w. S. o. S. 222, 2. Tim. 52, D: *οὗτος μὲν οὖν δὴ παρὰ τῆς ἐμῆς ψήφου λογισθεὶς ἐν κεφαλαίῳ δεδόσθω λόγος, ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι* u. s. f.

3) Phys. III, 4. 203, a, 3: *πάντες (τὸ ἄπειρον) ὡς ἀρχήν τινα τιθέασι τῶν ὄντων, οἱ μὲν, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Πλάτων, καθ' αὑτὸ, οὐχ ὡς συμβεβηκός τινι ἑτέρῳ, ἀλλ' οὐσίαν αὐτὸ ὂν τὸ ἄπειρον.*

4) Metaph. I, 7. 988, a, 25.

5) Phys. I, 9. S. m. Plat. Stud. S. 223 ff.

Entwicklung des Timäus die Unkörperlichkeit der Platonischen δεξαμενὴ (wie das Substrat aller Stoffe Tim. 53, A genannt wird) voraussetzt; nur unter dieser Voraussetzung lässt sich wenigstens die eigenthümliche Construction der Elemente S. 53, C ff. erklären, welche dieselben, wie wir unten noch finden werden, nicht aus körperlichen Atomen, sondern aus mathematischen Flächen als ihren Urbestandtheilen zusammensetzt und in diese auflöst.

Müssen wir aber auch nach diesem die Vorstellung von einer ewigen Materie im gewöhnlichen Sinn unserem Philosophen absprechen, so folgt daraus doch noch lange nicht, dass nun Ritter [1]) mit der Annahme Recht hat, dass Plato die sinnliche Vorstellung für etwas blos Subjektives gehalten habe. Indem nämlich, bemerkt er, den Ideen, ausser der höchsten, nur ein beschränktes Sein zukomme, so sei damit auch ein beschränktes Erkennen gesetzt, welches das reine Wesen der Dinge nicht genügend unterscheide, die Ideen einseitig auffasse, und dadurch die Vorstellung von einem Sein erzeuge, in dem die Ideen sich vermischen, und ihr absolutes Sein zu einem blos relativen werde; sofern aber doch die erkennenden Wesen nach vollkommener Einsicht streben, scheine hieraus die Vorstellung des Werdens hervorzugehen. Die sinnliche Vorstellung sei daher als ein Erzeugniss der Unvollkommenheit der Ideen in ihrer Sonderung von einander zu betrachten, das Sinnliche sei nur in einem Verhältnisse zum Empfindenden — so dass also die Platonische Lehre von der Materie im Wesentlichen mit der Leibnitzischen identisch, das sinnliche Dasein nur das Erzeugniss der verworrenen Vorstellung wäre. In den Platonischen Schriften jedoch finden sich von diesem Gedankenzusammenhang,

1) Gesch. d. Phil. II, 363—378; s. bes. S. 369. 374 ff. Aehnlich äussert sich Fries Gesch. d. Phil. I, 295. 306. 336. 351.

wie Ritter selbst zugiebt [1]), nur „sehr dunkle Andeutungen“, und auch diese verschwinden bei schärferer Betrachtung. Denn das freilich sagt Plato bestimmt genug, dass eine Gemeinschaft der Ideen unter einander stattfinde; ebenso auch, dass in der sinnlichen Vorstellung und dem sinnlichen Dasein die Ideen sich mit einander vermischen [2]); dass dagegen jene Gemeinschaft der Begriffe als solcher auch den Grund dieser ihrer Vermischung enthalte, davon finden wir in seinen Schriften kein Wort, und auch Rep. V, 476, A [3]) — die einzige Stelle, die Ritter mit einigem Schein für sich anführen kann — ist nur gesagt, dass neben der Verbindung der Begriffe mit dem Körperlichen und Werdenden auch die Verbindung der Begriffe unter einander dem Scheine Vorschub leiste, als ob der in sich einige Begriff eine Vielheit wäre. Wie aber dieser Schein nur für den mit der dialektischen Unterscheidung der Begriffe nicht Vertrauten vorhanden ist [4]), so kann er auch nur aus der Unfähigkeit des Subjekts herrühren, welches das Abbild vom Urbild, das Theilhabende von dem, woran es Theil hat, nicht zu unterscheiden weiss [5]); woher dagegen diese Beschaffenheit

1) A. a. O. S. 370.

2) Z. B. Rep. VII, 524, C: *μέγα μὴν καὶ ὄψις καὶ σμικρὸν ἑώρα, φαμὲν, ἀλλ' οὐ κεχωρισμένον, ἀλλὰ συγκεχυμένον τι.* Vgl. Rep. V, 479, A u. a. St. S. o. S. 187. 220.

3) *Πάντων τῶν εἰδῶν πέρι ὁ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἓν ἕκαστον εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνίᾳ πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον*, d. h. weil ein und derselbe Begriff an verschiedenen Orten zum Vorschein kommt, der Begriff der Einheit z. B. nicht blos in den verschiedenartigsten Individuen, sondern auch in allen den Begriffen, die an demselben theilhaben, so entsteht der Schein, als ob auch die Einheit als solche ein Vielfaches wäre.

4) Soph. 253, D. Phileb. 15, D.

5) Rep. V, 476, C: *ὁ οὖν καλὰ μὲν πράγματα νομίζων, αὐτὸ δὲ κάλλος μήτε νομίζων, μήτε, ἄν τις ἡγῆται ἐπὶ τὴν γνῶσιν αὐτοῦ, δυνάμενος ἕπεσθαι, ὄναρ ἢ ὕπαρ δοκεῖ σοι ζῇν; σκόπει δέ· τὸ ὀνειρώττειν ἆρα οὐ τόδε ἐστὶν, ἐάν τε ἐν ὕπνῳ τις, ἐάν τε ἐγρη-*

des Subjekts stamme, darüber sagt unsere Stelle durchaus nichts aus. Nehmen wir aber andere zu Hülfe, so zeigt sich deutlich, dass Plato, weit entfernt, das materielle Dasein nur aus der Vorstellung abzuleiten, vielmehr die sinnliche Vorstellung aus der Beschaffenheit des Körperlichen ableitet; denn die Verbindung der Seele mit dem Körper ist es dem Phädo zufolge, welche uns an einer reinen Erkenntniss hindert [1]), beim Eintritt in dieses Leben haben wir, eben durch jene Verbindung, vom Trank der Lethe geschlürft und der Ideen vergessen [2]); durch das Ab- und Zuströmen der sinnlichen Empfindung verliert die Seele im Anfang ihres irdischen Daseins die Vernunft, und erst wenn dieses nachgelassen hat, wird sie derselben theilhaftig [3]), auch dann aber nur, wofern sie sich innerlich vom Körper losreisst [4]), und auf ihren vollen Besitz kann sie sich nicht früher Hoffnung machen, als bis sie vom Leibe gänzlich

γορῶς τὸ ὅμοιόν τῳ μὴ ὅμοιον ἀλλ' αὐτὸ ἡγῆται εἶναι ᾧ ἔοικεν; … τί δὲ, ὁ τἀναντία τούτων ἡγούμενός τέ τι αὐτὸ καλὸν καὶ δυνάμενος καθορᾶν καὶ αὐτὸ καὶ τὰ ἐκείνου μετέχοντα, καὶ οὔτε τὰ μετέχοντα αὐτὸ οὔτε αὐτὸ τὰ μετέχοντα ἡγούμενος, ὕπαρ ἢ ὄναρ αὖ καὶ οὗτος δοκεῖ σοι ζῆν;

1) Phädo 66, B: ὅτι ἕως ἂν τὸ σῶμα ἔχωμεν καὶ ξυμπεφυρμένη ᾖ ἡμῶν ἡ ψυχὴ μετὰ τοῦ τοιούτου κακοῦ, οὐ μή ποτε κτησώμεθα ἱκανῶς ὧν ἐπιθυμοῦμεν· φαμὲν δὲ τοῦτο εἶναι τὸ ἀληθές· μυρίας μὲν γὰρ ἡμῖν ἀσχολίας παρέχει τὸ σῶμα u. s. f. vgl. ebd. S. 65, A. Rep. X, 611, B: οἷον δ' ἐστὶ τῇ ἀληθείᾳ (ἡ ψυχὴ) οὐ λελωβημένον δεῖ αὐτὸ θεάσασθαι ὑπό τε τῆς τοῦ σώματος κοινωνίας καὶ ἄλλων κακῶν.

2) Phädo 76, D. Rep. X, 621, A.

3) Tim. 44, A: καὶ διὰ δὴ πάντα ταῦτα τὰ παθήματα (die im Vorhergehenden beschriebenen αἰσθήσεις) νῦν κατ' ἀρχάς τε ἄνους ψυχὴ γίγνεται τὸ πρῶτον, ὅταν εἰς σῶμα ἐνδεθῇ θνητὸν u. s. w.

4) Phädo 64, A. 65, E. 67, A: καὶ ἐν ᾧ ἂν ζῶμεν, οὕτως, ὡς ἔοικεν, ἐγγυτάτω ἐσόμεθα τοῦ εἰδέναι, ἐὰν ὅτι μάλιστα μηδὲν ὁμιλῶμεν τῷ σώματι μηδὲ κοινωνῶμεν, ὅ τι μὴ πᾶσα ἀνάγκη, μηδὲ ἀναπιμπλώμεθα τῆς τούτου φύσεως, ἀλλὰ καθαρεύωμεν ἀπ' αὐτοῦ ἕως ἂν ὁ θεὸς αὐτὸς ἀπολύσῃ ἡμᾶς. Tim. 42 B f.

befreit und rein für sich ist [1]). Diese fast durchaus in didaktischem Ton und Zusammenhang vorgetragenen Erklärungen wären wir nur dann für mythische Darstellung oder Uebertreibung anzusehen berechtigt, wenn die bestimmtesten Gegenerklärungen vorlägen. Diess ist aber nicht im Geringsten der Fall; denn dass dem Plato doch auch wieder die sinnliche Empfindung ein Mittel zur Erkenntniss der Wahrheit ist [2]), beweist nichts: sie ist ja dieses, nach allem Bisherigen, nur sofern von dem Sinnlichen in ihr abstrahirt und auf die in ihr sich offenbarende Idee zurückgegangen wird. Müsste daher Plato, der RITTER'schen Auffassung zufolge, aus der Gemeinschaft der Ideen unter einander und der Art, wie diese Gemeinschaft von den einzelnen Ideen oder Seelenwesen [3]) vorgestellt wird, die sinnliche Vorstellung, und erst aus dieser das Sein der Erscheinung ableiten, so schlägt der Philosoph selbst vielmehr den umgekehrten Weg ein, die Vermischung der Ideen aus der Beschaffenheit des sinnlichen Vorstellens, diese aber aus der Beschaffenheit des sinnlichen D a s e i n s zu erklären. Nur von einer solchen redet aber auch, dem Obigen zufolge, der Philebus und der Timäus, nur von einer solchen weiss ARISTOTELES [4]); ja dem ganzen Alterthum, wie BRANDIS richtig bemerkt [5]), ist der subjektive Idealismus fremd, den RITTER dem Plato zuschreibt, und er muss ihm vermöge seines ganzen Princips fremd sein: der Versuch, den Schein

1) Phädo 66, E. 67, B.

2) RITTER S. 350.

3) Dass die Seelen nach RITTERS Ansicht Ideen sind, diese Bestimmung jedoch nicht richtig ist, habe ich schon oben (S. 194) nachgewiesen. Da sich indessen die RITTER'sche Ansicht von der Materie mit geringen Modifikationen auch ohne jene Annahme durchführen liesse, so soll hier auf diesen Punkt kein weiteres Gewicht gelegt werden.

4) S. m. Plat. Stud. S. 216 ff.

5) Gr.-röm. Phil. II, a, 297.

des materiellen Daseins aus dem Wesen der Vorstellung zu erklären, setzt ein Bewusstsein von der absoluten Bedeutung der Subjektivität voraus, dessen Entwicklung eben den specifischen Unterschied der christlichen von der vorchristlichen Zeit ausmacht.

Ist nun das Allgemeine, was dem sinnlichen Dasein zu Grunde liegt, weder ein materielles Substrat, noch ein blosser Schein der subjektiven Vorstellung, was ist es denn? Plato selbst, in den oben angeführten Stellen, sagt uns diess, und Aristoteles stimmt ihm bei: die Grundlage alles materiellen Daseins ist das Unbegrenzte, dieses nicht als Prädikat, sondern als Subjekt gedacht, d. h. die Unbegrenztheit, das Nichtseiende, d. h. das Nichtsein (denn auch das μὴ ὂν kann hier nicht Prädikat eines von ihm verschiedenen Subjekts sein), der Raum, d. h. das Aussereinander und die Getheiltheit; an die Stelle einer ewigen Materie müssen wir die blosse Form der Materialität, die Form der räumlichen Getheiltheit und der Bewegung setzen, und wenn der Timäus von einer vor der Weltbildung unruhig bewegten Materie spricht, so soll das nur den Gedanken ausdrücken, dass das Aussereinander und das Werden die wesentlichen Formen alles sinnlichen Daseins sind. Diese Formen will nun Plato allerdings als etwas Objektives, in der sinnlichen Erscheinung selbst, nicht blos in unserer Vorstellung Vorhandenes betrachtet wissen; dagegen soll der Materie in keiner Beziehung eine eigenthümliche Realität oder Substantialität zukommen, denn alle Realität ist für ihn in den Ideen; es bleibt also nur übrig sie für die Negation der in den Ideen gesetzten Realität, für das Nichtsein der Idee zu erklären, in das diese nicht eingehen kann, ohne dass sich ihre Einheit in die Vielheit, ihre Beharrlichkeit in den Fluss des Werdens, ihre Bestimmtheit in die Möglichkeit der in's Unbestimmbare gehenden extensiven und graduellen Vermehrung und Ver-

minderung, ihre Sichselbstgleichheit in den Widerspruch ihrer Verknüpfung mit dem Entgegengesetzten, ihr absolutes Sein in eine Verbindung von Sein und Nichtsein auflöst. Wie aber diese Form ohne alle ihr eigenthümliche Realität doch zugleich mehr als ein blos subjektiver Schein sein könne, diese Frage scheint sich Plato nicht klar aufgeworfen zu haben, sosehr sich auch in der Verlegenheit des Timäus um einen dem Gedanken angemessenen Ausdruck [1], und in dem unvermeidlichen Hinüberschwanken seiner Darstellung zu einer Hypostasirung dessen, was doch eben das schlechthin Substanzlose und Unwirkliche sein soll, die darin angedeutete Schwierigkeit fühlbar macht.

Durch diese Auffassung der Platonischen Lehre von der Materie wird sich nun auch die Ansicht des Philosophen über das Verhältniss des Sinnlichen zur Idee wenigstens nach einer Seite hin aufklären. Man glaubt gewöhnlich, die sinnliche und die Ideenwelt stehen sich bei Plato als zwei auseinanderliegende Gebiete, als zwei substantiell verschiedene Ordnungen gegenüber. Schon die Einwürfe des Aristoteles gegen die Ideenlehre [2]) beruhen grossentheils auf dieser Voraussetzung, und Plato hat allerdings durch das, was er vom Fürsichsein und der Urbildlichkeit der Ideen sagt, zu derselben Anlass genug gegeben. Nichtsdestoweniger müssen wir ihre Richtigkeit in Anspruch nehmen. Plato selbst wirft die Frage auf [3]), wie es doch möglich sei, dass die Ideen im Werdenden und unbegrenzt Vielen sein können, ohne ihre Einheit und Un-

1) Man vgl. z. B. S. 49, A: *ὁ λόγος ἔοικεν εἰσαναγκάζειν χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος ἐπιχειρεῖν λόγοις ἐμφανίσαι.* 51, B: *ἀνόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πη τοῦ νοητοῦ.* 52, B: *μετ' ἀναισθησίας ἁπτὸν λογισμῷ τινι νόθῳ, μόγις πιστόν.*

2) Man sehe über diese m. Plat. Stud. S. 257 ff.

3) Phileb. 15, B. S. o. S. 219, 3.

veränderlichkeit zu verlieren, und zeigt, mit welchen Schwierigkeiten die Beantwortung dieser Frage zu kämpfen habe: denn wolle man annehmen, dass in jedem der Vielen, die an der Idee Theil haben, die ganze Idee, oder dass in jedem ein Theil derselben sei, so würde diese getheilt [1]); gründe man ferner die Ideenlehre auf die Nothwendigkeit, für alles Vielfache ein Gemeinsames anzunehmen, so müsste ebenso für die Idee und die gleichnamigen Erscheinungen ein Gemeinsames über ihnen Stehendes angenommen werden und so fort in's Unendliche [2]), und dieselbe Schwierigkeit wiederhole sich auch, wenn man die Gemeinschaft der Dinge mit den Ideen darein setzt, dass sie diesen nachgebildet sind [3]); behaupte man endlich, dass die Ideen das, was sie sind, für sich seien, so scheine nur eine Beziehung der Ideen auf einander, nicht eine Beziehung der Ideen auf uns und ein Erkanntwerden derselben von uns möglich zu sein [4]). Diese Einwürfe gegen die Ideenlehre könnte Plato unmöglich selbst vortragen, wenn er nicht überzeugt gewesen wäre, dass seine Lehre nicht davon getroffen werde. Worin konnte er nun von seinem Standpunkt aus ihre Lösung suchen? Die Antwort darauf liegt in seiner Ansicht über das Wesen der Ideen und des sinnlichen Daseins. Da Plato dem Sinnlichen nicht eine besondere, von der der Ideen verschiedene Realität zuschreibt, alle Wirklichkeit vielmehr einzig und allein in die Idee verlegt, und als das eigenthümliche Wesen des Sinnlichen nur das Nichtsein, d. h. nur das betrachtet, dass die an sich unge-

1) Phil. a. a. O. Parm. 130, E — 131, E.

2) Parm. 131, E f. Denselben Einwurf drückt Aristoteles, der ihn öfters macht, gewöhnlich so aus, die Ideenlehre nöthige zur Annahme des τρίτος ἄνθρωπος.

3) Parm. 132, D ff. vgl. was Alexander von Aphrodisias (Schol. in Arist. coll. Brandis S. 566, a, 13. b, 15) aus Eudemus anführt.

4) Parm. 133, B ff.

theilte und unveränderliche Idee hier als ein Getheiltes und Werdendes erscheint, so fallen alle jene Schwierigkeiten für ihn weg: er braucht nicht nach einem Dritten zwischen der Idee und der Erscheinung zu fragen, denn beide sind ihm nicht verschiedene, neben einander stehende Substanzen, sondern die Idee ist das allein Substantielle; er hat nicht zu befürchten, dass die Idee durch die Theilnahme des Vielen an ihr getheilt werde, denn diese Vielheit ist nichts wahrhaft Wirkliches; er darf sich auch darüber kein Bedenken machen, wie die Idee als für sich seiend zugleich mit der Erscheinung in Beziehung stehen kann, denn da die Erscheinung, sofern sie überhaupt ist, der Idee immanent, der ihr beschiedene Antheil am Sein nur das Sein der Idee in ihr ist, so ist das Fürsichsein der Ideen und ihre Beziehung auf einander an sich selbst schon ihre Beziehung auf die Erscheinung, und das Sein der letztern ihre Beziehung auf die Ideen [1]). Mag daher auch Plato an Orten, wo er seine Ansicht von der Natur des Sinnlichen genauer zu entwickeln keinen Anlass hatte, sich an die gewöhnliche Vorstellung anschliessen, und die Ideen als Urbilder, denen die Abbilder als etwas gleichfalls Reales gegenüberständen, als eine zweite Welt neben der unsrigen (als *χωϱισταὶ*) darstellen, in Wahrheit will er damit doch nur die qualitative Verschiedenheit des substantiellen Seins von dem der Erscheinung, den metaphysischen Unterschied der Ideen- und Erscheinungswelt, nicht aber ein reales Aussereinander beider ausdrücken, bei dem jeder ihre besondere Wirklichkeit zukäme, und die Gesammtsumme des Seins zwischen ihnen beiden getheilt wäre; es ist Ein und dasselbe Sein, welches rein und ganz in der Idee, unvollständig und getrübt in der sinnlichen Erscheinung angeschaut

1) Man vgl. hiemit meine im Wesentlichen gleichlautenden Bemerkungen Plat. Stud. S. 181.

wird, die Eine Idee erscheint [1]) im Sinnlichen als eine Vielheit, die Erscheinung ist (Rep. VII, 514 ff.) nur die Abschattung der Idee, nur die vielgestaltige Brechung ihrer Strahlen in dem an sich leeren und dunkeln Raume des Unbegrenzten. Ob freilich diese Ansicht auch an sich selbst haltbar ist, und ob nicht die oben angeregten Schwierigkeiten der Ideenlehre am Ende doch wieder in veränderter Form zurückkehren, ist eine andere Frage; diese Frage haben wir aber hier nicht zu untersuchen, da die Geschichtschreibung die Vorstellungen, über welche sie berichtet, nur geschichtlich zu erklären, nicht unmittelbar die dogmatische Kritik an ihnen zu vollziehen hat. Nur sofern diese Kritik mit der Fortbewegung der Geschichte selbst zusammenfällt, gehört sie in unsern Bereich; in diesem Sinne wird sie uns später noch vorkommen.

Diess betrifft jedoch erst die eine Seite von dem Verhältniss der Erscheinung zur Idee, das Negative, dass die Selbständigkeit des sinnlichen Daseins aufgehoben, die Erscheinung in die Idee, als ihre Substanz, zurückgeführt wird. Ungleich schwieriger ist die andere Seite. Mag das Sinnliche als solches noch so wenig Realität haben, ja abgesehen von seiner Theilnahme an der Idee geradezu als das Nichtseiende zu betrachten sein, wie ist dieses Nichtsein neben dem absoluten Sein der Idee überhaupt denkbar, und wie lässt es sich vom Standpunkt der Ideenlehre aus erklären? Auf diese das Positive jenes Verhältnisses, die Ableitung der Form der Erscheinung aus der Idee betreffende Frage hat das Platonische System, als solches, keine Antwort. Die Annahme eines zweiten Realprincips neben den Ideen, welches den Grund des endlichen Daseins enthalten könnte, hat sich Plato durch die Behauptung, dass nur die Idee etwas Wirkliches, die Materie dagegen das Nicht-

1) Rep. V, 476, A. Phil. 15, B. S. o. S. 219, 3. 228, 3.

seiende sei, abgeschnitten; aus den Ideen selbst aber lässt sich das Endliche auch nicht erklären, denn was könnte die Idee, welche an sich absolute Wirklichkeit ist, bestimmen, die Form des Nichtseins anzunehmen und die Einheit ihres Wesens in das räumliche Aussereinander zu zerschlagen? oder wenn Plato allerdings zugiebt (s. o. S. 204), dass in jedem einzelnen Begriff als solchem unendlich viel Nichtsein sei, so ist doch dieses ein ganz anderes, als das Nichtsein der materiellen Existenz; das Nichtsein, welches in den Ideen ist, ist nur der Unterschied der Ideen von einander, das Nichtsein des Sinnlichen dagegen der Unterschied der Idee von der Erscheinung; jenes ergänzt sich durch die gegenseitige Beziehung der Ideen in der Art, dass die Ideenwelt als Ganzes genommen alle Realität in sich enthält, und alles Nichtsein in sich aufgehoben hat, dieses ist die wesentliche und bleibende Schranke des Endlichen, vermöge der jede Idee nicht blos im Verhältniss zu andern Ideen, sondern an sich selbst als ein Vielfaches, mithin theilweise Nichtseiendes, mit dem Gegentheil ihrer selbst unzertrennlich Verknüpftes erscheint. Demgemäss kann nun auch hier nicht erwartet werden, dass wir einen wirklichen Hervorgang der Erscheinung aus den Ideen bei Plato aufzeigen, sondern nur, dass wir untersuchen, ob und wie dieser Philosoph einen solchen Zusammenhang herzustellen gesucht hat.

Eine Andeutung der Art kann man zunächst in der Bemerkung des Timäus (29, D f.) finden, dass Gott vermöge seiner Güte und Neidlosigkeit die Welt gebildet habe. Dieser Gedanke, vollständig entwickelt, würde auf einen solchen Begriff des Absoluten führen, wornach es diesem wesentlich ist, sich in einem Endlichen zu offenbaren. Eine solche Entwicklung konnte er jedoch, aus Gründen, die im Obigen liegen, bei Plato noch nicht erhalten; abgesehen davon folgt aber aus der Neidlosigkeit Gottes

wohl, dass Gott überhaupt eine Welt, und auch, dass er diese möglichst gut, nicht aber, dass er eine endliche Welt schaffen und das absolute Sein der Idee so in's Nichtsein versenken musste. Was Plato daraus folgert ist daher auch nur, dass Gott die in unordentlicher Bewegung befindliche Gesammtheit des Seins geordnet habe, wobei die Materie oder das Endliche überhaupt immer schon vorausgesetzt wird. Um dieses selbst zu erklären, weiss sich der Timäus [1]) immer nur auf die ἀνάγκη zu berufen; ähnlich sagt der Theätet 176, A: das Schlechte könne unmöglich aufhören, denn es müsse immer ein dem Guten Entgegengesetztes geben, und da nun dieses auch nicht bei den Göttern seinen Sitz haben könne, τὴν θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης, und ebenso weiss der Politikus 269, C ff. von dem aus der körperlichen Natur des Universums mit Nothwendigkeit folgenden Wechsel der Weltperioden zu erzählen. Offenbar ist aber hiemit die Frage um keinen Schritt weiter gebracht, denn diese ἀνάγκη ist eben nur ein anderer Ausdruck für die Natur des Endlichen, welches somit hier nur vorausgesetzt, nicht abgeleitet wird. Auch sonst sehen wir uns nach einer solchen Ableitung in den ausdrücklichen Erklärungen des Philosophen vergebens um, wir müssten sie uns daher nur aus dem Ganzen seines Systems combiniren. Wie diess Ritter versucht hat, wissen wir bereits, konnten uns aber mit ihm nicht einverstanden erklären. Einen andern Weg scheint Aristoteles zu zeigen. Seiner Darstellung zufolge [2]) ist das Grosse und Kleine, oder das Unbegrenzte, die Materie nicht blos der sinnlichen Dinge, sondern auch der Ideen; indem sich dieses mit dem Eins verbindet, so entstehen die Ideen,

1) S. 46, D. 56, C. 68, D f. besonders aber 47, E f.

2) Metaph. I, 6. 7. III, 3. XI, 2. 1060, b, 6. Phys. III, 4. IV, 2. vgl. meine Plat. Stud. S. 216 f. und Brandis Gr.-röm. Philos. II, a, 307 f.

welche aus diesem Grunde nichts Anderes sind, als intelligible Zahlen [1]). Halten wir uns hieran, so wäre die Materialität, welche die eigenthümliche Form der sinnlichen Erscheinung ausmacht, schon durch das Theilhaben des Sinnlichen an den Ideen gegeben, und die Verlegenheit, wie wir uns die Entstehung des materiellen Daseins aus dem absoluten Sein der Ideen erklären sollen, beseitigt [2]). Aber doch nur, um alsbald in verstärktem Maasse zurückzukehren. Denn das zwar wäre jetzt für einen Augenblick begreiflich gemacht, dass die Dinge die Ideen nicht ohne das materielle Element in sich haben, um so weniger dagegen das Andere, dass den Ideen, welche aus denselben Elementen bestehen sollen, wie die Dinge, doch zugleich ein von dem sinnlichen wesentlich verschiedenes Sein zukomme; d. h. es wäre der Ideenlehre überhaupt ihre Grundlage entzogen, ebendamit aber dann doch auch wieder das sinnliche Dasein, welches sich einerseits von dem idealen Sein unterscheiden, andererseits diesem alle seine Realität verdanken soll, unerklärt und unerklärlich gelassen. Dem auszuweichen gäbe es nur Ein Mittel: man müsste mit Weisse [3]) annehmen, dass zwar die gleichen Elemente das ideale und das endliche Sein bilden, aber in verschiedenem Verhältniss, dass die Einheit, in den Ideen das Beherrschende und Umschliessende der Materie, in der sinnlichen Welt von ihr überwältigt und umschlossen sei. Woher dann aber diese Verkehrung des ursprünglichen Verhältnisses der

1) S. hierüber oben S. 211.

2) In dieser Weise glaubt Stallbaum (Proll. in Tim. S. 44. Parm. S. 136 ff.) die Platonische Materie erklären zu können: dieselbe soll nichts Anderes sein, als das Unendliche, das auch die Materie der Ideen sei.

3) In seiner Dissert.: De Plat. et Arist. in constit. summ. philos. princ. differentia. Lpz. 1828 S. 21 ff. und vielen Stellen seiner Anmerkungen zu Arist. Physik und Schrift von der Seele; vgl. m. Plat. Stud. S. 293.

ncipien? Hier bleibt nur übrig, sich auf die Vorstellung einem nicht weiter zu erklärenden Abfall eines Theils Ideen zurückzuziehen [1]. Aber von einem solchen geben weder die Platonischen noch die Aristotelischen Schriften die geringste Kunde; denn das Einzige, was man hieziehen könnte, die Platonische Lehre vom Herabsinken der Seelen in die Leiblichkeit, hat nicht diese allgemeine kosmische Bedeutung, und setzt das Dasein einer perwelt schon voraus. Ist aber dieser Ausweg abgeschnitten, so ist es auch nicht mehr möglich, die Lehre, dass elbe Materie, welche Grundlage des sinnlichen Daseins i auch in den Ideen sei, Plato zuzuschreiben, wenn man i nicht zugleich zutrauen will, dass er das Werden und Räumlichkeit, und Alles, was der Philebus von seinem begrenzten und der Timäus vom θάτερον aussagt, in die nwelt verlegt, ebendamit aber sich alles Recht und allen nd für die Annahme von Ideen und die Unterscheidung d Sinnlichen von denselben abgeschnitten, und namentli dem auch von Aristoteles [2] anerkannten Satze, dass di Ideen nicht im Raume sind, auf's Handgreiflichste widersprochen habe. Ich gestehe, dass dieses Bedenken für mich fortwährend stark genug ist, um hier eher Aristoteles eines Misverständnisses der Platonischen Lehre, als Plato eines allen Zusammenhang seines Systems in der Wurzel aufhebenden Widerspruchs zu beschuldigen. Dass Plato auch in Beziehung auf die Ideen vom Unendlichen, oder vom Grossen und Kleinen *gesprochen* hat, glaube ich; ich glaube diess um so eher, da er auch im Philebus zuerst (S. 16, C)

1) Denn worauf Stallbaum a. a. O. verweist, dass das Sinnliche blosses Abbild sei, die Ideen Urbilder, diess erklärt nichts; die Frage ist ja eben, wie sich die Unvollkommenheit des Abbilds mit der Gleichheit der Elemente für die Ideen und das Sinnliche vereinigen lässt.

2) S. o. S. 196, 5.

ganz allgemein, und die reinen Begriffe ausdrücklich mit einschliessend (vgl. S. 15, A) sagt, dass Alles von Natur die Grenze und Unbegrenztheit in sich habe, und später (S. 23, C), eben hierauf zurückweisend, das Seiende in Begrenztes und Unbegrenztes theilt, und das Letztere (S. 24, A ff.) in einer Weise beschreibt, die durchaus nicht mehr auf die Idee, sondern nur noch auf das Unbegrenzte im materiellen Sinn passte; da er ferner im Sophisten S. 256, E, auf die Unendlichkeit der negativen Urtheile und Begriffsbestimmungen hinsehend, bemerkt, es sei καθ' ἕκαστον τῶν εἰδῶν ἄπειρον πλήθει τὸ μὴ ὄν; da er endlich ebendaselbst[1]) den Ausdruck θάτερον, mit welchem im Timäus (25, A. 37, B u. ö.) die Eigenthümlichkeit des körperlichen Seins bezeichnet wird, für den Unterschied der Begriffe von einander gebraucht. Dass also hier eine Verwirrung im Platonischen Sprachgebrauch herrsche, will ich nicht läugnen, und sofern nun diese immer auch eine Unklarheit der Begriffe voraussetzt, auch diess nicht, dass Plato die Vielheit und das Anderssein, welches Element der Ideen ist, von der Getheiltheit und Veränderlichkeit des endlichen Daseins nicht immer scharf und bestimmt unterschieden hat; dass er aber darum das Unbegrenzte in demselben Sinne, in dem es die specifische Eigenthümlichkeit des sinnlichen Daseins bezeichnet, auch in die Ideen verlegt, oder gar, wie Aristoteles die Sache darstellt, dasselbe die Materie (ὕλη) der Ideen genannt habe, davon kann ich mich aus den angegebenen Gründen nicht überzeugen. Glaubt man aber[2]), durch diese Ansicht würde der historischen Zuverlässigkeit des Stagiriten allzusehr zu nahe getreten, so möge man dagegen erwägen, dass eben durch die Unklarheit der Platonischen Lehre selbst eine Verkennung

1) S. 255, C ff. vgl. Parm. 143, B ff.

2) Brandis a. a. O. S. 322. Stallbaum in den Jahrb. von Jahn und Seebode 1842, XXXV, 1, 63.

ihres eigentlichen Sinns dem nach systematischer Einheit strebenden Aristoteles sehr nahe gelegt war; dass den physikalischen Theil des Systems, welcher zur genauern Bestimmung des Begriffs der Materie und Unterscheidung des körperlich Unbegrenzten von der Vielheit in den Ideen Anlass geben konnte, auch Aristoteles, nach seinen Anführungen zu schliessen, vorzugsweise nur aus den Platonischen Schriften, besonders dem Timäus, gekannt hat; dass sich ähnliche und zum Theil auffallendere Missverständnisse Platonischer Aeusserungen dem Aristoteles auch da nachweisen lassen, wo er sich ausdrücklich auf noch vorhandene Schriften seines Lehrers bezieht [1]; dass er selbst an mehreren Stellen eine gewisse Unsicherheit über die fragliche Seite der Platonischen Philosophie merken lässt [2]; dass auch seine Vertheidiger sich zu dem Geständniss genöthigt sehen, er habe die Bedeutung der Platonischen Lehre in wesentlichen Punkten verkannt [3]. Werden wir schliess-

1) Man vergl. m. Plat. Stud. S. 200—216, eine Untersuchung, die von den unbedingten Vertheidigern der Aristotelischen Berichte über Platonische Philosophie meiner Meinung nach zu wenig beachtet worden ist.

2) Phys. IV, 2. 209, b, 33: *Πλάτωνι μέντοι λεκτέον, ... διὰ τί οὐκ ἐν τόπῳ τὰ εἴδη καὶ οἱ ἀριθμοὶ, εἴπερ τὸ μεθεκτικὸν ὁ τόπος, εἴτε τοῦ μεγάλου καὶ τοῦ μικροῦ ὄντος τοῦ μεθεκτικοῦ, εἴτε τῆς ὕλης, ὥσπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραφεν.* Metaph. I, 6. 987, b, 33: *τὸ δὲ δυάδα ποιῆσαι τὴν ἑτέραν φύσιν* (das Grosse und Kleine) *διὰ τὸ τοὺς ἀριθμοὺς ἔξω τῶν πρώτων εὐφυῶς ἐξ αὐτῆς γεννᾶσθαι ὥσπερ ἔκ τινος ἐκμαγείου* (*ἐγένετο*). Vgl. hiezu m. Plat. Stud. S. 254 f.

3) Weisse z. Arist. Physik S. 448: »Auffallender ist, dass keiner seiner Nachfolger, auch Aristoteles nicht, den Sinn dieser Lehre [vom Abfall der Ideen] und ihre volle Bedeutung verstanden hat.« Dasselbe S. 472 ff., wo unter die Aristotelischen Missverständnisse namentlich auch die Identifikation des Grossen und Kleinen mit dem Raume (also der *ὕλη* des Timäus) gerechnet wird. Auch Stallbaum (Jahns Jahrb. 1842. XXXV, 1, 65 f.) giebt zu, »dass Arist. den wahren Sinn der Platonischen Lehre allerdings verkannt haben dürfte«, dass er ihr »nicht selten einen

lich daran erinnert, dass auch Plato's Schüler auf den ihm von ARISTOTELES beigemessenen Lehren fortbauen [1]), so ist diese Thatsache zwar nicht zu läugnen; ebenso unläugbar ist aber auch, dass dieselben durch diese Richtung vom ächten Platonismus abgekommen sind, und namentlich die Ideenlehre fast vergessen, und mit der pythagoreïschen Zahlenlehre vertauscht haben [2]). Was ist nun wahrschein-

Sinn unterlege, der mit Platons wahrer Meinung in geraden Widerspruch trete«, dass namentlich das »objektive Sein« der Ideen seiner Betrachtung fälschlich »zur ὕλη und gewissermassen zur materiellen Substanz werde«, wiewohl sich (auf derselben Seite) »mit voller Gewissheit« ergeben soll, »dass Arist. dem Platon nicht nur nichts Fremdartiges untergeschoben hat, sondern uns auch Mittheilungen überliefert, durch deren Gebrauch es möglich wird, Platons wissenschaftliche Begründung der Ideenlehre erst recht zu erfassen und theilweise zu ergänzen.« Als ob es überhaupt noch möglich wäre, einem Philosophen Fremdartiges unterzuschieben, wenn diess nicht thun soll, wer seinen Lehren einen Sinn unterlegt, der mit seiner wahren Meinung in geraden Widerspruch tritt! Aber St. tröstet sich damit (S. 64), dass doch Plato die Ausdrücke »das Eins und das Unbegrenzte« sowohl auf die Ideen, als die sinnlichen Dinge anwandte, wobei aber »seine Meinung unstreitig nicht die war, dass der Inhalt oder die Materie bei Allem und Jedem derselbe sei.« Bei den Ideen nämlich »ist das Unbegrenzte das Sein derselben in seiner Unbestimmtheit, was noch aller bestimmten Prädikate ermangelt und daher auch eigentlich nicht gedacht und erkannt werden kann«; »ganz anders aber verhält es sich mit den sinnlichen Dingen«, »denn bei ihnen ist das Unbegrenzte der ordnungs- und bestimmungslose Urstoff der sinnlichen Materie.« Arist. freilich weiss von dieser verschiedenen und sogar entgegengesetzten Bedeutung des Unbegrenzten nicht das Geringste, erklärt vielmehr wiederholt und ausdrücklich, dass die Materie der sinnlichen Dinge und der Ideen eine und dieselbe sei. Diese ganze Vertheidigung läuft daher einzig darauf hinaus, dass Arist. Platonische Ausdrücke gebraucht, diesen aber freilich einen ihrer wahren Bedeutung völlig widersprechenden Sinn unterlegt habe — die philologische Richtigkeit der Worte, wo es sich um die Treue in der Darstellung philosophischer Gedanken handelt. Und damit meint St. irgend etwas gesagt zu haben?

1) BRANDIS a. a. O. S. 322.

2) Die Belege hiefür s. unten §. 24; vorläufig will ich nur auf die

licher, dass auch schon der Urheber der Ideenlehre dieser sie im Princip aufhebenden Wendung derselben gefolgt ist, oder dass sich seine Schüler, Aristoteles sowohl als die übrigen, aus den gleichen Ursachen in ähnlicher Weise von ihrem ussprünglichen Sinn entfernt haben? Diese Ursachen aber lagen einerseits in der Unklarheit und Lückenhaftigkeit der Platonischen Lehre auf diesem Punkte und der symbolischen Darstellungsform, deren sich Plato in den mündlichen Vorträgen seiner spätern Jahre zur Ausfüllung dieser Lücke bedient hatte, andererseits in der dogmatischen Auffassung des von Plato nur unbestimmter symbolisch Gemeinten, die wir nicht blos dem Speusipp und Xenokrates, sondern auch dem Aristoteles zuzutrauen durch das sonstige Verfahren desselben berechtigt sind. Plato mag die Kluft, welche sein System zwischen den Ideen und der Wirklichkeit übrig liess, in seiner spätern Zeit deutlicher, als früher, erkannt, und mit bestimmterer Absicht auszufüllen versucht haben; er mochte darauf aufmerksam machen, dass auch in den Ideen eine unbegrenzte Vielheit sei, und diese mit dem Namen des *ἄπειρον* oder des Grossen und Kleinen bezeichnen; er mochte bemerken, dass ebenso, wie die sinnlichen Dinge nach Zahlenverhältnissen geordnet sind, so auch die Ideen in gewissem Sinne Zahlen genannt werden können, und diese Bemerkung durch die Ableitung der zehn ersten Zahlen aus den allgemeinen Elementen der Ideen, der Einheit und Vielheit [1]), und durch Zurückführung gewisser Begriffe auf Zahlen [2]) bestätigen; er mochte

Klage des Aristoteles Metaph. I, 9. 992, a, 32: *γέγονε τὰ μαθήματα τοῖς νῦν ἡ φιλοσοφία, φασκόντων τῶν ἄλλων χάριν αὐτὰ δεῖν πραγματεύεσθαι*, und auf die Aeusserungen desselben Metaph. XIII, 9. 1086, a, 2. XIV, 2. 1088, b, 34 verweisen.

1) Arist. Metaph. XII, 8. 1073, a, 18. XIII, 8. 1084, a, 12. Phys. III, 6. 206, b, 32; vgl. m. Plat. Stud. S. 242. 223.

2) Arist.: De an. I, 2. 404, b, 22 (Genaueres über diese Stelle und ihre Litteratur, der ich hier auch Bonitz Disputt. Plat. S. 79 ff.

ebenso zeigen, wie dieselbe Verknüpfung der Einheit und Vielheit, die in den Ideen stattfindet, auch ihre sinnlichen Nachbilder beherrsche [1]; er mochte es endlich, vorherrschend auf die Einheit der beiden Reihen, der sinnlichen und idealen hinblickend, unterlassen, ihren specifischen Unterschied ausdrücklich hervorzuheben — diess Alles konnte er thun, ohne seiner philosophischen Grundanschauung geradezu untreu zu werden, und Aristoteles kann uns insofern seine hergehörigen Sätze buchstäblich richtig überliefert haben: unglaublich ist dagegen, dass Plato die Absicht hatte, mit diesen Sätzen den Unterschied des räumlich Unbegrenzten von der Vielheit, welche auch in den Ideen ist, aufzuheben, und wenn sein Schüler dieselben, wie der Augenschein lehrt, in diesem Sinne verstanden hat, so muss er allerdings, zwar nicht eines falschen Zeugnisses über das, was Plato gesagt hat, wohl aber einer allzu äusserlichen, dogmatischen, den Geist und Zusammenhang der Platonischen Philosophie zu wenig berücksichtigenden Auffassung dieser Aussagen beschuldigt werden.

Müssen wir nun diesem zufolge darauf verzichten, eine Ableitung des Sinnlichen aus der Idee bei Plato nachzu-

beifüge, in den Plat. Stud. S. 227. 273): Pl. habe gelehrt: *νοῦν μὲν τὸ ἓν, ἐπιστήμην δὲ τὰ δύο· μοναχῶς γὰρ ἐφ' ἕν· τὸν δὲ τοῦ ἐπιπέδου ἀριθμὸν δόξαν, αἴσθησιν δὲ τὸν τοῦ στερεοῦ.* Aehnlich ist Metaph. XIII, 8. 1084, a, 12 von den Zahlen, welche zugleich Ideen sein sollen, die Rede, wenn Aristoteles bemerkt: *ἀλλὰ μὴν εἰ μέχρι τῆς δεκάδος ὁ ἀριθμὸς, ὥςπερ τινές φασιν, πρῶτον μὲν ταχὺ ἐπιλείψει τὰ εἴδη· οἷον εἰ ἔστιν ἡ τριὰς αὐτοάνθρωπος, τίς ἔσται ἀριθμὸς αὐτοϊππος.*

1) De an. a. a. O. 404, b, 18: *ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λεγομένοις διωρίσθη, αὐτὸ μὲν τὸ ζῶον ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ ἑνὸς ἰδέας, καὶ τοῦ πρώτου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους, τὰ δ' ἄλλα ὁμοιοτρόπως.* Dass unter dem *αὐτοζῶον* hier nicht die Welt, sondern die Idee des Thiers (das Tim. 39, E. vergl. 28, C. 30, C erwähnte *τέλεον καὶ νοητὸν ζῶον* oder *ὃ ἔστι ζῶον*) zu verstehen sei, habe ich schon in den Plat. Stud. S. 272 gegen Trendelenburg und Brandis (von dem nun auch Gr.-röm. Phil. II, a, 319 zu vgl.) erinnert.

weisen, so müssen wir ebendamit auch bekennen, dass sich sein System in einen von seinem Standpunkt aus unauflöslichen Widerspruch verwickelt, einen Widerspruch, der sich schon in der Fassung der Idee selbst aufzeigen liess, vollständig aber erst jetzt heraustritt. Die Idee soll nach Plato alle Wirklichkeit in sich enthalten, zugleich aber soll der Erscheinung nicht blos das durch die Idee gesetzte, sondern neben diesem auch ein solches Sein zukommen, das sich aus dieser nicht ableiten lässt; die Idee soll aus diesem Grunde einerseits zwar die alleinige Wirklichkeit und Substanz der Erscheinung sein, andererseits doch für sich sein, in die Vielheit und den Wechsel des Sinnlichen nicht eingehen, und des Letztern zu seiner Verwirklichung nicht bedürfen. Ist aber die Erscheinung nicht Moment der Idee selbst, kommt ihr ein Sein zu, das nicht durch die Idee gesetzt ist, so hat die Idee doch nicht alles Sein in sich, und mag auch das, was die Erscheinung von ihr unterscheidet, nur als das Nichtsein bestimmt werden, das absolut Unwirkliche ist es in Wahrheit doch nicht, denn sonst hätte es nicht die Macht, das Sein der Idee in der Erscheinung zu beschränken und in die Getheiltheit und das Werden auseinanderzutreiben; ebendamit ist dann aber auch die Erscheinung der Idee nicht schlechthin immanent, denn gerade das, was sie zur Erscheinung macht, lässt sich aus der Idee nicht ableiten. Wenn daher Plato's unverkennbare Absicht ursprünglich dahin gieng, die Idee als das allein Wirkliche und alles andere Sein als ein in der Idee enthaltenes darzustellen, so gelingt ihm doch diese Absicht nicht vollständig, er kommt vielmehr eben indem er sie durchführen will zu dem Ergebniss, dass die Idee an der Erscheinung doch eine Schranke, ein ihr Undurchdringliches ausser sich hat. Der Grund davon liegt aber in der abstrakten Fassung der Idee als für sich seiender und in sich befriedigter Substanz, die der Erscheinung nicht

bedarf, um wirklich zu sein. Indem die Idee als solche die Erscheinung von sich ausschliesst, so erhält sie ebendamit an der Erscheinung ihre Grenze, die Idee tritt auf die eine Seite und die Erscheinung auf die andere, und die vorausgesetzte Immanenz beider schlägt in ihren Dualismus und die Transcendenz der Idee um. Es ist so allerdings ein Widerspruch vorhanden; die Schuld dieses Widerspruchs liegt aber nicht an unserer Darstellung [1]), sondern an ihrem Gegenstand, es ist der Gang der Sache selbst, dass der mangelhafte Anfang durch das Resultat widerlegt wird, und die Geschichtschreibung, welche diesen Widerspruch anerkennt, giebt damit nur den objektiven Thatbestand und den innern Zusammenhang der Geschichte, die das Platonische Princip in Aristoteles an eben jenem Widerspruch ergriffen und zu einer neuen Gestalt des Gedankens fortgeführt hat.

Ist es aber auch Plato nicht gelungen, den Uebergang von der Idee zur Erscheinung aufzufinden, so sucht er doch unter Voraussetzung der letztern die Vermittlung beider Seiten nachzuweisen. Diese erblickt er aber in den mathematischen Verhältnissen oder der Weltseele.

Da Gott die Welt auf's Beste einrichten wollte, sagt der Timäus, so überlegte er sich, dass nichts Unvernünftiges, im Ganzen genommen, je besser sein werde, als das Vernünftige, die Vernunft (*νοῦς*) aber ohne Seele Keinem inwohnen könne [2]). Aus diesem Grunde pflanzte er die Vernunft der Welt in eine Seele, und die Seele in ihren Leib. Die Seele aber (34, B ff.) bereitete er auf folgende Weise: Noch ehe er die körperlichen Elemente bildete, mischte er aus der untheilbaren und sich selbst gleichen Substanz

1) Wie Ritter glaubt Gesch. der Phil. II, 365, Anm. Gött. Gel. Anz. 1840, 20. St. S. 188.

2) Tim. 30, B vergl. 37, C. Phileb. 30, C: *Σοφία μὴν καὶ νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἄν ποτε γενοίσθην*, auch Soph. 248, E.

und der körperlich theilbaren eine dritte, zwischen dem sich selbst gleichen Wesen und dem Anderen in der Mitte stehende; diese drei sodann vermengte er zu Einem Wesen [1]), theilte sie nach den Verhältnissen des harmonischen Systems [2]), und bildete aus dem so getheilten Stoffe durch eine Längentheilung die zwei Kreise des Fixsternhimmels und des Planetenhimmels, jenen nicht weiter getheilt, diesen in die sieben Planetenbahnen gespalten, jenen durch die Natur des Selbigen (ταὐτὸν), diesen durch die des Anderen in seiner Bewegung bestimmt. Man sieht nun dieser Darstellung freilich das Mythische und Phantastische beim ersten Blick an. Die der Bildung der materiellen Welt vorangehende räumliche Vertheilung und Ausspannung der Weltseele, die Entstehung derselben aus einer chemischen Mischung, die ganze stoffliche Behandlung, die hier auch dem schlechthin Immateriellen zu Theil wird, kann von Plato unmöglich ernstlich gemeint sein, man müsste denn alle die Vorwürfe auf ihn häufen wollen, die Aristoteles [3]) in merkwürdiger Verkennung der mythischen Form diesem Abschnitt des Timäus gemacht hat. Bringt man nun in Abzug, was nur dieser Form angehört, so bleibt als Plato's dogmatische Lehre nur diess übrig: Das, was die Welt bewegt, und die Ursache der in ihr herrschenden Ordnung ist die Weltseele, d. h. das zwischen der reinen Vernunft und dem Sinnlichen in der Mitte stehende, alle Zahlen-

1) Eine allerdings überflüssige und lästige Bestimmung, denn die dritte dieser Substanzen ist ja schon die Einheit der beiden andern. Es geht Plato hier, wie unsern spekulativen Orthodoxen in der Ableitung der Trinität, die auch zuerst den Geist als die Einheit von Vater und Sohn construiren, und dann erst noch die ganze Gottheit aus allen Dreien zusammensetzen.

2) Das Nähere hierüber giebt Böckh über die Bildung der Weltseele im Tim., in d. Studien von Daub und Creuzer III, 34 ff., auch Brandis Gr.-röm. Philos. II, a, 363 f. und Stallbaum zu Tim. 35, B f.

3) De an. I, 3. 406, b, 25 ff.

und Maassverhältnisse in sich begreifende Wesen [1]). Ebendamit fällt aber die Weltseele des Timäus mit dem, was Plato selbst im Philebus [2]) die Grenze (τὸ πέρας — τὸ περατοειδὲς), und der Bericht des Aristoteles [3]) über ihn das Mathematische nennt, zusammen; denn das πέρας, durch dessen Vermischung mit dem Unbegrenzten (der sog. Materie) die sinnlichen Dinge entstanden sein sollen, wird im Philebus als das alle Zahlen- und Maassverhältnisse in sich Schliessende definirt [4]), dasselbe ist aber auch der Begriff

1) Die obige Ansicht von den Elementen der Weltseele, wonach das ταὐτὸν das ideale, das θάτερον das materielle Sein bezeichnen soll, theilen ausser vielen Andern Ritter Gesch. der Phil. II, 365 f. 396. und Stallbaum Plat. Tim. S. 136 f. — Böckh (a. a. O. S. 34 ff.) versteht unter dem ταὐτὸν die Einheit und unter dem θάτερον die unbegrenzte Zweiheit, statt welcher letztern jedoch, bei der Unsicherheit dieser Bestimmung (s. m. Plat. Stud. S. 220 ff.), besser mit Trendelenburg (Plat. de id. et num. doctr. S. 95), dem nun auch Brandis (Gr.-röm. Phil. II, a, 366) beigetreten zu sein scheint, das Unbegrenzte oder das Grosse und Kleine, d. h. die Materie überhaupt gesetzt würde. Diese Erklärung weicht nun von der unsrigen nicht viel ab, sofern diess aber der Fall ist, kann ich ihr nicht beistimmen, denn das Unbegrenzte soll auch in den Ideen sein, hier aber ist offenbar die Absicht, die Weltseele als das zwischen dem Sinnlichen und der Idee in der Mitte Stehende darzustellen, wie diess aus der wiederholten Bezeichnung des θάτερον durch τὸ κατὰ τὰ σώματα μεριστὸν hervorgeht. Noch weniger dürfte aus diesem Grunde Bonitz Recht haben, der in s. Disputt. Plat. S. 68 ff. unter dem ταὐτὸν, dem θάτερον und der οὐσία die Ideen der Gleichheit, des Unterschieds und des Seins versteht. Ueber die früheren Erklärungen von Stallbaum und Brandis s. Bonitz a. a. O. S. 53 ff.

2) S. 23, C. 25, A f. S. o. S. 221. 240.

3) Metaph. I, 6. VII, 2 u. ö. vergl. m. Plat. Studien S. 225 f. 235 ff. 250.

4) 25, A: Οὐκοῦν τὰ μὴ δεχόμενα ταῦτα [das μᾶλλον καὶ ἧττον u. s. f.], τούτων δὲ τἀναντία πάντα δεχόμενα, πρῶτον μὲν τὸ ἴσον καὶ ἰσότητα, μετὰ δὲ τὸ ἴσον τὸ διπλάσιον καὶ πᾶν ὅ τί περ ἂν πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς ἢ μέτρον ᾖ πρὸς μέτρον, ταῦτα ξύμπαντα εἰς τὸ πέρας ἀπολογιζόμενοι καλῶς ἂν δοκοῖμεν δρᾶν τοῦτο.

des Mathematischen bei ARISTOTELES, der auch darin mit den Platonischen Darstellungen zusammentrifft, dass er als die Grundlage des Mathematischen die Zahl bezeichnet; denn diese soll zuerst aus den Ideen und dem Grossen und Kleinen, oder wie es auch heisst, aus dem Eins und der Materie (dem ταὐτὸν und dem θάτερον des Timäus) entstehen, erst aus den Zahlen, durch eine weitere Verbindung derselben mit der Materie, die andere Klasse des Mathematischen, die Grössen [1]. Eben die letztere Darstellung kann uns nun aber auch über die Natur des Mathematischen oder der Weltseele noch einen weiteren Wink geben. Erinnern wir uns nämlich aus dem früher Entwickelten, dass dem Plato nur die Idee für das Wirkliche, die Materie als solche dagegen für das Nichtseiende gilt, so kann auch in der Weltseele nur die Idee das Positive und Reale sein, und wenn dieselbe als eine Verbindung des Selbigen und des Andern beschrieben wird, so heisst das: die Weltseele ist die Idee in der Form der mathematischen Verhältnisse, als das Bestimmende und Bewegende des körperlichen Daseins gesetzt [2]. Nur dieses ist auch in letzter Beziehung der Grund davon, dass gerade die mathematischen Wissenschaften und sie allein den unmittelbaren Uebergang von der sinnlichen Vorstellung zur Philosophie bilden [3]. Das Mathematische ist die Idee in ihrer ersten Entäusserung an die Räumlichkeit und Getheiltheit; die Vielheit, als das Eine Moment des sinnlichen Daseins, ist hier zwar noch vorhanden, aber das Werden hat aufgehört, und an die Stelle des unbestimmten Flusses sind festbegrenzte und bestimmte Verhältnisse getreten [4]; wird auch

1) Hinsichtlich der Belege muss ich, um nicht zu weitläufig zu werden, auf meine frühere Schrift verweisen.

2) Vgl. hierüber auch BÖCKH a. a. O. S. 24.

3) S. o. S. 178.

4) Man vergl. ausser dem eben aus dem Philebus und dem oben

die erstere noch weggenommen, so haben wir die reine Idee. Allerdings tritt aber diese Bedeutung des Mathematischen oder der Weltseele bei Plato selbst nicht rein heraus, diese erscheint vielmehr als eine Substanz oder ein selbständiges Princip neben dem Sinnlichen und der Idee. Der Grund dieser Unklarheit liegt in demselben, worin auch der Schein, als ob ihm die Materie etwas Substantielles wäre, seinen Grund hat, in der abstrakten Fassung der Ideen als fürsichseiend; diess darf uns jedoch nicht abhalten, die eigentliche Bedeutung und Meinung der Platonischen Lehre herauszuheben, wenn auch mit dem ausdrücklichen Zugeständniss, dass sich Plato dieselbe nicht zur vollen Deutlichkeit gebracht haben mag. — Eher könnte man vielleicht an einem andern Punkte Anstoss nehmen. Die Weltseele wird im Timäus (36, E ff.) nicht blos als der Grund aller Ordnung in der Welt, sondern zugleich auch als das Princip des Bewusstseins im Ganzen und Einzelnen beschrieben; sie führt ein vernünftiges (ἔμφρων) Leben, und hat Theil am Denken (λογισμὸς), sie sagt sich selbst durch ihr ganzes Wesen hindurch, was und wie beschaffen Alles ist, und erzeugt dadurch auch in den einzelnen Seelen, die sie in sich begreift, nicht blos richtige Vorstellungen und Meinungen, sondern auch Vernunft und Wis-

(S. 179, 1. 182, 1.) Angeführten, Aristoteles Metaph. I, 6. 987, b, 14: *τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων εἶναί φησι μεταξὺ, διαφέροντα τῶν μὲν αἰσθητῶν τῷ ἀΐδια καὶ ἀκίνητα εἶναι, τῶν δ' εἰδῶν τῷ τὰ μὲν πολλ' ἄττα ὅμοια εἶναι τὸ δὲ εἶδος αὐτὸ ἓν ἕκαστον μόνον.* Das *ἀκίνητα* ist hier übrigens ungenau, denn schlechthin unbewegt ist bei Plato weder die Weltseele, noch auch, nach Rep. VII, 529, C f. (oben S. 182, 1), das Mathematische, sondern nur ohne das Werden und den Wechsel des Werdens ist es. Eine ähnliche Ungenauigkeit erlaubt sich Arist. De an. I, 3. 407, a, 2 ff., wenn er die Weltseele, die der Timäus so bestimmt vom *νοῦς* unterscheidet, mit diesem identificirt, weil er in seiner Eintheilung der Seele in die *ψυχὴ αἰσθητικὴ, ἐπιθυμητικὴ* und den *νοῦς* keine passendere Stelle für sie findet.

senschaft (νοῦς und ἐπιστήμη). Diess scheint nun mit unserer Auffassung der Weltseele als des Inbegriffs der mathematischen Gesetze nicht zusammenzustimmen, und es ist auch deutlich genug, dass hier zwei heterogene Bestandtheile verknüpft sind, deren einer in dem Begriff der Weltseele, der andere in dem der Grenze oder des Mathematischen mehr hervortritt: die psychologische Anschauung der Seele, als Princips der Bewegung und des Bewusstseins, und die metaphysische der Zahl, als der allgemeinen Form des endlichen Seins. Dass jedoch Plato diese beiden nicht blos überhaupt verknüpfen, sondern auch identificiren wollte, diess zeigt ausser dem oben Bemerkten auch die eben angeführte Stelle des Timäus, wenn diese das Wissen der Weltseele daraus ableitet, dass sie in ihrer Umwälzung um ihren eigenen Mittelpunkt von Allem, worauf sie stösst, bewegt werde, und diese Bewegung sich als Wissen in ihr fortpflanze, und ebendieselbe die Vorstellung dem Kreise des Andern (der Bewegung des Planetenhimmels), die Wissenschaft dem Kreise des Selbigen (der Bewegung des Fixsternhimmels) zutheilt; und auch das Befremdende dieser Darstellung verschwindet vom geschichtlichen Standpunkt aus, wenn wir uns von Aristoteles (De an. I, 2) sagen lassen, in welche enge Verbindung mehrere von den ältesten Philosophen, wie Anaxagoras, Diogenes und Heraklit [1]), die räumliche Bewegung und das Bewusstsein gebracht haben, wenn wir sehen, wie auch die Pythagoreer die Seele eine Zahl oder Harmonie nannten, und Xenokrates, gewiss nicht ohne einen Anknüpfungspunkt in der Platonischen Lehre, sie als eine sich selbst bewegende Zahl definirte, wenn wir endlich erwägen, dass Plato selbst die verschiedenen Arten des Wissens durch Zahlen ausdrückte [2]). Indem durch Zahl und Maass das unendlich Viele auf be-

1) S. Ritter Gesch. der Phil. I, 440 f.
2) S. o. S. 243, 2.

stimmte Verhältnisse zurückgeführt wird, so wird es erst ein Erkennbares [1]), und indem die Weltseele die allgemeinen Zahlenverhältnisse in sich enthält und bestimmt, so ist sie ebendamit auch das Princip alles Wissens, das, was einerseits die Vielheit des Seienden zur Einheit des Bewusstseins zusammenfasst, andererseits das absolut Allgemeine der Idee in das Einzelbewusstsein überführt.

Wie nun aus diesen Principien die Entstehung und Einrichtung der Welt zu erklären ist, diess hat der Timäus in einer in's Einzelnste des naturwissenschaftlichen Details eingehenden Darstellung ausgeführt. Im Ganzen des Platonischen Systems kommt jedoch diesen Erörterungen nur eine sehr untergeordnete Stelle zu, wie sich denn auch Plato (nach dem Umstande zu schliessen, dass sich Aristoteles für diese Parthieen fast ausschliesslich an den Timäus hält) in seinen mündlichen Vorträgen nicht damit beschäftigt zu haben scheint. Da ihm nur die Idee für das Wirkliche und Wesenhafte gilt, so kann auch in der Betrachtung der Natur nur die Darstellung der Idee in derselben, nicht die materielle Vermittlung dieser Darstellung sein Hauptinteresse in Anspruch nehmen. Plato's Naturbetrachtung ist desshalb wesentlich teleologisch, und diese Teleologie, da sie sich im Gegensatz gegen die physikalische Betrachtungsweise behauptet, ist hier noch äussere Teleologie; erst Aristoteles hat den Begriff der immanenten Zweckmässigkeit der Natur entdeckt. Wie daher der Phädo in einer bekannten Stelle (S. 96 ff.) die Vernachlässigung dieser Teleologie in Anaxagoras rügt, und nur die Zweckursachen als die wahren den physischen gegenüber hervorhebt, so unterscheidet auch der Timäus die Mittelursachen (*ξυναίτια*)

1) Vgl. Philolaus Fr. 4: *καὶ πάντα μὰν τὰ γιγνωσκόμενα ἀριθμὸν ἔχοντι· οὐ γὰρ οἷόν τε οὐθὲν οὔτε νοηθῆμεν οὔτε γνωσθῆμεν ἄνευ τούτω* und was Brandis Gr.-röm. Philos. I, 445 f. weiter anführt.

sehr bestimmt von den Zweckursachen, die er allein *αἴτια* nennen will, und die alle in der Verwirklichung der Idee des Besten zusammenlaufen [1]), und die Wirkungen der einen und der andern, des *νοῦς* und der *ἀνάγκη* [2]). Nur von den ersteren kann ihm zufolge mit wissenschaftlicher Sicherheit gesprochen werden, die Darstellung der natürlichen Mittelursachen dagegen kann nicht auf dieselbe Sicherheit und Genauigkeit Anspruch machen, wie die Lehre von dem bleibenden und unveränderlichen Sein, sondern muss sich mit der blossen Wahrscheinlichkeit begnügen [3]), sie ist mehr Sache einer geistreichen Unterhaltung, als der ernsten philosophischen Untersuchung [4]). Mögen wir nun auch von diesen Aeusserungen Einiges als weniger ernstlich gemeint, und blos der Entschuldigung naturwissenschaftlicher Schwächen oder der Feierlichkeit dienend in Abzug bringen, so bleibt doch immerhin so viel, dass sich Plato selbst des geringeren philosophischen Werthes dieser physikalischen Erörterungen bewusst war, und auch wir werden ihm hierin beistimmen müssen: es sind diess Bemerkungen und Vorstellungen, zum Theil sinnreich, zum Theil kindisch, die für die Geschichte der Naturwissenschaften unter den Griechen ohne Zweifel von Interesse sind, für die Geschichte der Philosophie dagegen grösstentheils nichts darbieten, da

1) Tim. 46, C: *ταῦτ' οὖν πάντ' ἔστι τῶν ξυναιτίων, οἷς θεὸς ὑπηρετοῦσι χρῆται τὴν τοῦ ἀρίστου κατὰ τὸ δυνατὸν ἰδέαν ἀποτελῶν· δοξάζεται δὲ ὑπὸ τῶν πλείστων οὐ ξυναίτια ἀλλ' αἴτια εἶναι τῶν πάντων.* 46, E: *λεκτέα μὲν ἀμφότερα τὰ τῶν αἰτιῶν γένη, χωρὶς δ' ὅσαι μετὰ νοῦ καλῶν καὶ ἀγαθῶν δημιουργοὶ καὶ ὅσαι μονωθεῖσαι φρονήσεως τὸ τυχὸν ἄτακτον ἑκάστοτε ἐξεργάζονται.*

2) S. 47, E. S. oben S. 220, 3.

3) Tim. 29, B ff. 48, D. 55, D. 68, D u. ö.

4) Tim. 59, C: *τἆλλα δὲ τῶν τοιούτων οὐδὲν ποικίλον ἔτι διαλογίσασθαι, τὴν τῶν εἰκότων μύθων μεταδιώκοντα ἰδέαν, ἣν ὅταν τις ἀναπαύσεως ἕνεκα, τοὺς περὶ τῶν ὄντων ἀεὶ καταθέμενος λόγους, τοὺς γενέσεως πέρι διαθεώμενος εἰκότας ἀμεταμέλητον ἡδονὴν κτᾶται, μέτριον ἂν ἐν τῷ βίῳ παιδιὰν καὶ φρόνιμον ποιοῖτο.*

sie mit Plato's philosophischem Princip nicht weiter zusammenhängen, und Allem nach vielfach von Andern, wie namentlich Philolaus, und wohl auch Demokrit, entlehnt sind. Ich will daher von diesem Theile des Timäus ausser den allgemeineren Untersuchungen über die Entstehung und das Wesen der Welt hier nur noch die Lehre von den Elementen berühren, da diese auf die Platonische Ansicht von der Materie ein Licht zurückwirft.

Die Entstehung der Welt beschreibt der Timäus bekanntlich in der Weise einer mechanischen Construction. Der Weltbaumeister beschliesst, die Gesammtheit des Sichtbaren so vollkommen als möglich zu machen, indem er dem ewigen Urbild des lebendigen Wesens (der Idee des ζῶον) ein geschaffenes Wesen nachbilde, das alle Vollkommenheiten des Urbilds, so viel es sein kann, in sich vereinigen soll; er bildet zu diesem Behufe zuerst aus der Idee und der Materie die Weltseele, vertheilt sodann die chaotisch fluthende Materie in die Grundformen der fünf Elemente, bereitet aus diesen durch Einfügung der Materie in die harmonischen Verhältnisse der Weltseele das Sphärensystem, in dessen verschiedene Kreise er als Zeitmesser die Gestirne setzt, und belebt diese endlich durch Erschaffung der lebenden Wesen, von denen er jedoch nur die ewigen und göttlichen selbst hervorbringt, die Bildung der sterblichen den geschaffenen Göttern überlässt [1]). Plato selbst bezeichnet diese Darstellung (s. o.) wiederholt als mythisch, und dieser Charakter derselben unterliegt auch im Allgemeinen keinem Zweifel; wie weit dagegen das Mythische in ihr gehe, ist nicht ganz leicht auszumachen. Uebergehen wir hier die bereits besprochenen Fragen über die Materie und die Weltseele und die später noch zu berührende über den Weltbaumeister, so ist die Haupt-

1) Tim. 27, E — 57, D.

sache die Untersuchung darüber, ob und inwieweit es Plato mit einem zeitlichen Anfang und einer successiven Bildung der Welt Ernst ist, oder nicht. Dass er wirklich einen Anfang der Welt angenommen habe, scheint nicht nur die ganze auf dieser Voraussetzung beruhende Darstellung des Timäus zu fordern, sondern noch bestimmter scheint es aus der Erklärung Tim. 28, B hervorzugehen, dass die Welt als körperlich auch geworden sein müsse, denn alles Sinnliche und Körperliche sei ein Gewordenes. Andererseits gerathen wir doch mit dieser Annahme in eine Reihe der auffallendsten Widersprüche. Denn wenn alles Körperliche geworden ist, so müsste diess auch von der Materie gelten, die doch der Timäus der Weltbildung schon voraussetzt, und auch (S. 30, A) in diesem ihrem vorweltlichen Zustande schon als etwas Sichtbares bezeichnet; rechnet man aber die Vorstellung von einer ewigen Materie mit zum Mythischen, wer verbürgt uns dann, dass nicht auch die Behauptung eines Weltanfangs eben dazu gehöre, und ihre eigentliche Meinung nur die sei, die metaphysische Abhängigkeit des Endlichen vom Ewigen auszudrücken? Denn dass sein Gewordensein in dogmatischer Form bewiesen wird, diess ist um so weniger von Gewicht, da es sich bei diesem Beweise zunächst nicht darum handelt, einen zeitlichen Anfang, sondern einen Urheber der Welt aufzuzeigen [1]), und da auch die Annahme einer ewigen Materie S. 51, C — 53, B scheinbar bewiesen wird. Wenn ferner Tim. 52, D gesagt ist: *ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι, τρία τριχῇ, καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι*, so ist damit das Werden für anfangslos erklärt, nothwendig müsste dann aber auch immer ein Werdendes und Gewordenes, d. h.

1) Vgl. Tim. 28, B: *σκεπτέον δ᾽ οὖν περὶ αὐτοῦ πρῶτον, .. πότερον ἦν ἀεὶ, γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν, ἢ γέγονεν, ἀπ᾽ ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος. γέγονεν ... τῷ δ᾽ αὖ γενομένῳ φαμὲν ὑπ᾽ αἰτίου τινὸς ἀνάγκην εἶναι γενέσθαι.*

eine Welt, gewesen sein. Das Gleiche würde übrigens auch aus dem Satze folgen, dass Gott aus Güte die Welt geschaffen habe, denn wenn Gott immer gut war, so musste er auch immer schaffen, oder mehr philosophisch daraus, dass die Beziehung der Idee auf die Erscheinung so ewig sein muss, als die Idee selbst, dass der *νοῦς* nie ohne Seele [1]), die Seele aber, ihrem ganzen Begriff nach, nicht ohne Leib sein kann, denn Seele ist sie ja eben nur sofern die Idee in ihr als mathematische Form, mithin als das Bestimmende des Körperlichen erscheint. Weiter sieht sich Plato durch die Annahme eines Weltanfangs zu der Behauptung (Tim. 37, D. 38, C) genöthigt, dass die Zeit erst mit der Welt entstanden sei — folgerichtig, denn was vorher allein war, die Ideenwelt, ist nicht in der Zeit, die leere Zeit aber ist nichts. Und doch redet er immer wieder von dem, was vor der Weltbildung war, während er zugleich anerkennt (S. 37, E ff.), dass dieses Vor und Nach eben nur in der Zeit möglich ist. Auch die sonst von ihm gelehrte anfangslose Präexistenz der Seelen endlich (s. u.) schliesst einen Weltanfang aus. Mögen nun auch diese Widersprüche nicht zum Beweis davon hinreichen, dass sich Plato der Annahme eines Weltanfangs mit ausdrücklichem Bewusstsein als einer für sich unwahren blos mythischen Vorstellung bedient, und seiner wahren Meinung nach die Anfangslosigkeit der Welt ausdrücklich angenommen habe, so können sie doch wenigstens so viel darthun, dass ebensowenig die entgegengesetzte Annahme als ein von Plato mit ausdrücklicher didaktischer Absicht vorgetragener Lehrsatz, sondern höchstens nur als eine von den Vorstellungen betrachtet werden kann, die er gebraucht, ohne sich zu einer bestimmten Untersuchung und Entscheidung über ihre Wahrheit oder Falschheit angeregt zu finden. Und zur

1) Phileb. 30, C. (oben S. 246, 2) Tim. 30, C.

Bestätigung dieser Ansicht dient nicht blos die Notiz, dass auch schon manche Schüler Plato's die zeitliche Entstehung der Welt für blosse Einkleidung erklärt haben [1]), sondern auch die ganze Composition des Timäus: denn statt die Weltbildung nach der zeitlichen Aufeinanderfolge ihrer Momente zu verfolgen, wie diess ein historischer Bericht thun müsste, ist diese Darstellung ganz nach begrifflichen Momenten gegliedert, spricht zuerst in aller Vollständigkeit von den Erzeugnissen der Vernunft in der Welt, dann (S. 47, E ff.) von denen der Nothwendigkeit, und endlich (S. 69 ff.) von der Welt als Produkt dieser beiden Ursachen; ebenso im ersten von diesen Theilen vorher von der Bildung der körperlichen Elemente, als von der dieser vorangehenden der Weltseele; auch das findet sich, dass dasselbe Moment des Weltbildungsprocesses, weil es sich aus zwei verschiedenen Gesichtspunkten betrachten liess, doppelt vorkommt, wie eben die Entstehung der Elemente — es ist mit Einem Wort die ganze Darstellung nicht durch den zeitlichen, sondern durch den begrifflichen Zusammenhang bestimmt, und so weist sie auch schon durch ihre Form darauf hin, dass sie weniger aus der Absicht hervorgegangen ist, über den geschichtlichen Hergang der Weltbildung zu berichten, als vielmehr die allgemeinen Ursachen und Bestandtheile der Welt, wie sie jetzt ist, aufzuzeigen. Aus diesem Grunde ist auch das Mythische in dieser Darstellung gerade an den Punkten am Stärksten

1) Arist. De coel. I, 10. 279, b, 32: *ἣν δέ τινες βοήθειαν ἐπιχειροῦσι φέρειν ἑαυτοῖς τῶν λεγόντων ἄφθαρτον εἶναι [τὸν κόσμον] γενόμενον δὲ, οὐκ ἔστιν ἀληθής· ὁμοίως γάρ φασι τοῖς τὰ διαγράμματα γράφουσι καὶ σφᾶς εἰρηκέναι περὶ τῆς γενέσεως, οὐχ ὡς γενομένου ποτὲ* [sc. *τοῦ κόσμου*], *ἀλλὰ διδασκαλίας χάριν, ὡς μᾶλλον γνωριζόντων.* Dass diese *τινὲς* Platoniker seien, sagen die griech. Commentatoren (Schol. coll. Brandis S. 488, b f.), welche dabei besonders an Xenokrates erinnern. Auch ohne diese Zeugnisse könnten wir aber kaum an Andere denken. Vergl. auch Metaph. XIV, 4. 1091, a, 28 nebst den Scholien.

aufgetragen, wo ein zeitlich Neues eintritt, wie S. 30, B. 35, B. 36, B. 37, B. 41, A u. s. w. [1]).

Von dem Detail der Platonischen Physik will ich hier, wie bemerkt, nur die Construction der Elemente berühren, und auch von dieser nur die eine Seite, ihre physikalische Ableitung Tim. 53, C ff., denn mit der teleologischen (S. 31, B ff.), so sehr sie HEGEL [2]) loben mag, ist nicht viel anzufangen, wie diess auch schon BÖCKH [3]) gezeigt hat. Jene andere Ableitung dagegen ist desswegen merkwürdig, weil sie unsern obigen Bemerkungen über die Platonische Lehre von der Materie zur Bestätigung dient. Wenn nämlich hier, in enger Anschliessung an die Lehre des Philolaus [4]), die Elemente aus der Verschiedenheit der geometrischen Figuren ihrer Urbestandtheile abgeleitet werden, so dass die Grundform der Erde der Würfel sein soll, die des Feuers das Tetraëder, der Luft das Oktaëder, des Wassers das Ikosaëder, des Aethers [5]) das Dodekaëder, so ist die Meinung nicht etwa nur die, dass die ursprüngliche Materie in diese Formen gefasst werde, und so die Elemente bilde, sondern die geometrischen Figuren als solche, wie auch schon ARISTOTELES [6]) unsere Stelle richtig auffasst, sollen die Stelle der Materie vertreten, die körperlichen Grössen werden nicht nur durch Flächen begrenzt, sondern aus Flächen zusammengesetzt, und in Flächen als ihre nicht weiter theilbaren Grundbestandtheile aufgelöst. Je auffal-

1) Vgl. hiemit meine frühern Bemerkungen Plat. Stud. S. 208 ff.

2) Gesch. der Phil. II, 221 ff.

3) De Plat. corp. mundani fabrica. Heidelb. 1810. S. 24 f.

4) S. BÖCKH Philol. S. 160 ff.

5) Denn dass dieser S. 55, C gemeint ist, zeigt die Vergleichung der pythagoreïschen Lehre bei BÖCKH a. a. O. und die Epinomis 984, B. Anderer Ansicht ist BRANDIS a. a. O. S. 378. MARTIN Etudes sur le Timée steht mir nicht zu Gebote.

6) De coel. III, 1. 298, b unten; III, 7. 8. vgl. De gen. et corr. I, 2. 315, b, 30 ff. II, 1. 329, a, 13 ff.

lender aber die zahllosen Widersprüche sind, in welche sich diese Darstellung, mathematisch und physikalisch angesehen, verwickelt 1), um so deutlicher tritt es auch hervor, dass Plato diese Widersprüche nicht auf sich genommen haben würde, wenn er an einer vorausgesetzten Materie das Mittel gehabt hätte, ihnen zu entgehen. Indem er hier die Elemente aus der reinen Figur construirt, so ist klar, dass er als ihre allgemeine Grundlage nur die Möglichkeit der Figur, oder den Raum, nicht einen Stoff, voraussetzt.

Das Resultat seiner ganzen Kosmogonie fasst der Timäus 2) in der Anschauung der Welt als des vollkommenen *ζῶον* zusammen. Der Idee des Lebendigen (dem *αὐτοζῶον*) ähnlich gemacht, so weit überhaupt das Gewordene dem Ewigen gleich sein kann, in seinem Leibe die Gesammtheit des Materiellen befassend, durch seine Seele eigenen endlosen Lebens und göttlicher Vernunft theilhaftig, nimmer alternd noch vergehend ist der Kosmos das beste Geschaffene, das vollkommene Abbild des ewigen und unsichtbaren Gottes und selbst ein seliger Gott, einzig in seiner Art, sich selbst genügend und keines Andern bedürftig. Man wird in dieser Schilderung den Charakter der antiken Weltanschauung nicht verkennen, die selbst in Plato, im Begriffe über das Diesseits zu einer transcendenten Ideenwelt hinauszugehen, doch von der Herrlichkeit der Natur viel zu tief ergriffen ist, um sie als das Ungöttliche zu

1) M. s. Aristoteles a. d. a. O.

2) S. 30, C ff. 36, E. 37, C. 39, E. 34, A f. 68, E. 92 Schl. vgl. Kritias Anf. — Auch diese Darstellung wäre übrigens zu einem grossen Theil dem Philolaus entnommen, wenn wir uns auf die Aechtheit des Bruchstücks bei Stobäus Ekl. I, 21, 2. S. 418 ff. (bei Böckh Philol. S. 165) verlassen könnten, dessen Anfang mit Tim. 32, C ff. 37, A. 38, C viele Aehnlichkeit hat. Da indessen jenes Fragment jedenfalls Späteres mit einmischt (siehe Böckh a. a. O. und unsern 1. Th. S. 123), so muss auch die Aechtheit seines Anfangs dahingestellt bleiben.

verachten, oder als das Ungeistige gegen das menschliche Selbstbewusstsein zurückzustellen.

Zur Vollkommenheit der Welt gehört nun nach Plato vor Allem auch dieses, dass ebenso, wie die Idee des ζῶον, so auch die Welt, als ihr Abbild, alle Arten von lebenden Wesen in sich begreife [1]). Diese aber zerfallen in zwei Klassen: die sterblichen und die unsterblichen. Von den letzteren nun wird später noch die Rede sein, und nur beiläufig mag hier gesagt werden, dass Plato unter ihnen nichts Anderes versteht, als die Gestirne; die ersteren führen uns vermöge der eigenthümlichen Verbindung, in welche Plato alle übrigen lebenden Wesen mit dem Menschen setzt, zur Platonischen Anthropologie über.

Plato hat auf zweierlei Art von der Natur der Seele und des Menschen geredet, theils in halb mythischer, theils in rein philosophischer Form. In mehr oder weniger mythischer Darstellung spricht er von dem Ursprung und der Präexistenz der Seelen, vom Zustand nach dem Tode und von der Wiedererinnerung; reiner wissenschaftlich sind seine Untersuchungen über die Theile der Seele und den Zusammenhang des seelischen Lebens mit dem leiblichen gehalten. Wir müssen hier zunächst jene mythischen und halb mythischen Darstellungen in's Auge fassen, und die ihnen zu Grunde liegenden dogmatischen Gedanken auszumitteln suchen, da auch die strenger wissenschaftlichen Aeusserungen über die Natur der Seele in ihrem gegenwärtigen Zustande theilweise erst von ihnen ihr volles Licht erhalten, vorher aber noch auf den allgemeinen Begriff der Seele, wie diesen Plato bestimmt, einen Blick werfen.

Nachdem der Weltbildner das Weltgebäude im Ganzen und die Götterwesen darin (die Gestirne) geschaffen hatte, erzählt der Timäus S. 41 ff., so befahl er den ge-

1) Tim. 39, E. 41, B. 69, C. 92 Schl.

wordenen Göttern, die sterblichen Wesen hervorzubringen. Diese nun bildeten den menschlichen Leib und den sterblichen Theil der Seele, er selbst aber bereitete ihren unsterblichen Theil in demselben Gefäss, wie früher die Weltseele. Die Stoffe und die Mischung waren die gleichen, nur in geringerer Reinheit. D. h. wenn wir die Form dieser Darstellung in Abzug bringen: das Wesen der menschlichen Seele abgesehen von ihrer Verbindung mit dem Körper ist dasselbe, wie das der Weltseele, nur mit dem Unterschiede des Abgeleiteten vom Ursprünglichen, des Einzelnen vom Allgemeinen [1]. Ist nun die Weltseele für das Sein überhaupt das Vermittelnde zwischen der Idee und der Erscheinung, die erste Existenzform der Idee in der Vielheit, so muss eben dieses auch von der menschlichen Seele gelten; wiewohl sie nicht selbst Idee ist [2], so ist sie doch mit der Idee so eng verknüpft, dass sie nicht ohne dieselbe gedacht werden kann: wie die Vernunft sich keinem Wesen anders mittheilen kann, als durch Vermittlung der Seele [3], so ist es umgekehrt der Seele so wesentlich, an der Idee des Lebens theilzuhaben, dass der Tod nie in sie eindringen kann [4], wesshalb sie auch im Phädrus (245, C ff.) geradezu als das sich selbst Bewegende definirt wird. Diess kann sie aber eben nur sein, sofern ihr Wesen von dem des Körperlichen specifisch verschieden, und dem der Idee eigenthümlich verwandt ist, denn dieser kommt Leben und Bewegung ursprünglich zu [5], und von ihr kommt auch alles Leben des ab-

1) Phileb. 30, A: *Τὸ παρ' ἡμῖν σῶμα ἆρ' οὐ ψυχὴν φήσομεν ἔχειν; Δῆλον ὅτι φήσομεν. Πόθεν, ὦ φίλε Πρώταρχε, λαβὸν, εἴπερ μὴ τό γε τοῦ παντὸς σῶμα ἔμψυχον ὂν ἐτύγχανε, ταὐτά γε ἔχον τούτῳ καὶ ἔτι πάντῃ καλλίονα.*

2) S. o. S. 194, 4.

3) Phileb. 30, C. (s. o. S. 246, 2) Tim. 30, B: *νοῦν χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῳ.*

4) Phädo 105, C. 106, D. vgl. 102, D ff.

5) Soph. 248, E.

geleiteten Seins[1]; wie daher die Idee im Gegensatz gegen die Vielheit des Sinnlichen schlechthin einfach und sich selbst gleich, im Gegensatz gegen die Hinfälligkeit desselben schlechthin ewig ist, so ist auch die Seele ihrem wahren Wesen nach ohne Anfang und Ende (s. u.), und frei von aller Mannigfaltigkeit, Ungleichheit und Zusammensetzung[2]). Genauere Erklärungen über das allgemeine Wesen der Seele giebt aber Plato nirgends; denn die von Aristoteles De an. I, 2 angeführte Definition der Seele als einer sich selbst bewegenden Zahl gehört zuverlässig nicht dem Plato an, sondern erst seinen Schülern.

Jene hohe Stellung kommt indessen der Seele nur zu, sofern sie ihrem reinen Wesen nach und ohne Rücksicht auf den trübenden Einfluss des Körpers betrachtet wird. Diesem ihrem Wesen ist aber ihr gegenwärtiger Zustand so wenig angemessen, dass sich Plato diesen nur aus einem Heraustreten der Seelen aus ihrer ursprünglichen Lage zu erklären, und einen Trost für seine Unvollkommenheit nur in der Aussicht auf eine dereinstige Rückkehr in ihren Urzustand zu finden weiss. Der Weltschöpfer — so fährt der Timäus S. 41, D ff. in der obigen Erzählung fort — bildete Anfangs so viele Seelen, als es Gestirne giebt, und setzte jede derselben auf einen Stern (d. h. wohl: einen der Fixsterne), mit dem Gesetz, dass sie erst von hier aus das Weltall betrachten, dann aber in Körper gepflanzt werden sollten; doch sollten zuerst alle gleich, als Männer, zur Welt kommen. Wer nun im leiblichen Dasein die Sinnlichkeit überwinde, der solle wieder zu seligem Leben in seinen Stern zurückkehren; wer diess nicht leiste, bei der

1) Rep. VI, 509, B. Phileb. 26, E ff. 30, B.

2) Rep. X, 611, B f. Phädo 78, B ff., eine Untersuchung, deren Resultate S. 80, B in die Worte zusammengefasst werden: *τῷ μὲν θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ ἀεὶ ὡσαύτως καὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχοντι αὑτῷ ὁμοιότατον εἶναι ψυχήν.*

zweiten Geburt die Gestalt eines Weibes annehmen, bei fortgesetzter Schlechtigkeit aber bis zur thierischen herabsinken [1]), und nicht eher von dieser Wanderung erlöst werden, als bis er durch Ueberwältigung seiner niederen Natur zur ursprünglichen Vollkommenheit zurückgekehrt sei. In Folge dieser Einrichtung wurden sofort die Seelen an die verschiedenen Planeten vertheilt, und ihnen von den geschaffenen Göttern die Leiber und die sterblichen Theile der Seele angebildet. — Von dieser Darstellung unterscheidet sich nun die viel frühere des Phädrus (S. 246 ff.) hauptsächlich dadurch, dass der Eintritt der Seelen in den Leib, den der Timäus zunächst aus einem allgemeinen Weltgesetz ableitet, hier auch ursprünglich schon auf einen Abfall derselben von ihrer Bestimmung zurückgeführt, und ihnen desshalb der sterbliche Theil, den der Timäus erst gleichzeitig mit dem Leibe zu der unsterblichen Seele hinzutreten lässt, nach seinen beiden Bestandtheilen, dem *θυμὸς* und der *ἐπιθυμία* [2]), schon im Präexistenzzustande beigelegt wird — eine Bestimmung, die hier nothwendig ist, denn sonst wäre nichts, was die Seelen zum Abfall verleiten könnte. Im Uebrigen sind die Grundbestimmungen auch hier die gleichen: diejenigen Seelen, welche, ihre Begierde überwindend, dem Chor der Götter in den überhimmlischen Ort zur Anschauung der reinen Wesenheiten zu folgen im Stande sind, bleiben, so oft sie diese Probe bestehen, je eine 10000jährige Weltumlaufszeit hindurch frei vom Leibe; welche diess versäumend ihrer höheren Natur vergessen, die sinken zur Erde herab. Bei ihrer ersten Geburt nun werden alle, auch schon nach

1) Eine weitere Ausführung dieses Punktes Tim. 90, E ff.

2) Dass nämlich diese beiden unter den beiden Rossen des Seelengespanns Phädr. 246, A zu verstehen sind, zeigt die ganze Beschreibung; vgl. auch S. 247, B. 253, D. ff. 255. E. f. Näheres über jene Theile der Seele s. u.

dieser Darstellung, in menschliche und männliche Körper gepflanzt, und nur die Lebensweise, für die sie bestimmt werden, ist nach ihrer Würdigkeit verschieden. Nach ihrem Tode aber werden alle gerichtet, und für 1000 Jahre theils zur Strafe unter die Erde, theils zur Belohnung in den Himmel versetzt. Nach Verfluss dieser Zeit haben sich die einen wie die andern wieder eine neue Lebensweise zu wählen, und bei dieser Wahl geschieht es, dass Menschenseelen in thierische, oder auch aus diesen wieder in menschliche Gestalten übergehen, nur solche, die dreimal nach einander ihr Leben in Philosophie hingebracht haben, dürfen schon nach der dritten tausendjährigen Periode in die überhimmlische Wohnung zurückkehren. — Den letzten Theil dieser Darstellung bestätigt die Republik, wenn sie X, 613, E, erzählt: Die Seelen kommen nach ihrem Abscheiden an einen Ort, wo sie gerichtet werden; von da werden die Gerechten zur Rechten in den Himmel, die Ungerechten zur Linken unter die Erde geführt. Beide haben, zur zehnfachen Vergeltung ihrer Thaten, eine tausendjährige Reise zu vollbringen, die bei den Einen voll Leiden, bei den Andern voll seliger Anschauung ist. Nach Verfluss der tausend Jahre hat sich Jeder wieder ein irdisches Leben zu wählen, ein menschliches oder ein thierisches, nur die allergrössten Sünder werden für ewig in den Tartarus gestürzt [1]). — Eine ausführliche Darstellung dieses Gerichts giebt der Gorgias S. 523 ff, auch dieser mit der Bestimmung, dass unheilbare Verbrecher ewig gestraft werden, und ganz ähnlich schildert der Phädo S. 109 ff. mit vielem kosmologischem Apparate den Zu-

1) Der eigene Zug, der hier weiter beigefügt ist, dass bei solchen der Schlund der Unterwelt gebrüllt habe, ist wohl Umbildung der pythagoreischen Vorstellung, die Aristoteles Anal. post. II, 11, Schl. erwähnt.

stand nach dem Tode, indem er (113, D ff.) hier viererlei Schicksal unterscheidet: das der gewöhnlichen Rechtschaffenheit, der unheilbaren Gottlosigkeit, der heilbaren Gottlosigkeit und der ausgezeichneten Heiligkeit. Leute der ersten Klasse kommen in einen zwar glücklichen, aber doch der Läuterung unterworfenen Zustand, solche der zweiten werden ewig, solche der dritten Klasse zeitlich gestraft [1]), die vorzüglich Guten dagegen gelangen zur vollen Seligkeit, deren höchster Grad jedoch, die gänzliche Befreiung von einem Körper, nur den wahren Philosophen zu Theil wird. Mit dieser Darstellung ist dann noch die frühere (Phädo S. 80 ff,) zu verbinden, welche die vorerwähnte dadurch ergänzt, dass sie den Wiedereintritt der meisten Seelen in ein leibliches Leben, in ein menschliches oder thierisches, als eine nothwendige Folge ihres Hängens am Sinnlichen darstellt, im Uebrigen nicht allein den Unterschied der gewöhnlichen und der philosophischen Tugend und seine Bedeutung für die Bestimmung der jenseitigen Zustände weit stärker, als jene, hervortreten lässt, sondern auch eine theilweise verschiedene Eschatologie enthält; denn während nach den sonstigen Schilderungen die abgeschiedenen Geister unmittelbar nach dem Tode vor's Gericht gestellt werden, und erst nach 1000 Jahren wieder einen Leib annehmen, so lässt diese die am Sinnlichen hängenden Seelen als Schatten um die Gräber schweben, bis sie ihre Begierde wieder in neue Leiber zieht. — Wie eben diese Vorstellung von der Präexistenz, der Unsterblichkeit und der Seelenwanderung von Plato in der Lehre

1) Wenn hier S. (114, A.) Brandis Gr.-röm. Phil. II, a, 448 eine Spur des Glaubens an die Wirksamkeit der Fürbitte für Verstorbene finden will, so ist diess nicht ganz richtig. Die Vorstellung ist vielmehr die, dass der Verbrecher so lange gestraft wird, bis er den Beleidigten versöhnt habe; von Fürbitten ist nicht die Rede.

von der Wiedererinnerung auch zur Erklärung von Erscheinungen des gegenwärtigen Lebens benützt wird [1]), ist bekannt.

Dass nun diese Schilderungen, so wie sie vorliegen, von Plato selbst nicht als dogmatische, sondern nur als mythische Darstellungen betrachtet werden, diess ist in den Widersprüchen derselben, die nicht nur in verschiedenen Gesprächen, sondern auch in einem und demselben Gespräch hervortreten, in der mährchenhaften Sorglosigkeit, mit der historische und physikalische Abenteuerlichkeiten gehäuft werden, in der detaillirten Ausführung, in der dann und wann mit einfliessenden Ironie [2]) so unverkennbar ausgesprochen, dass es Plato's ausdrücklicher Erklärungen in diesem Sinn [3]) kaum noch bedarf. Ebenso deutlich sagt aber dieser auch, dass er jene Mythen nicht für blosse Mythen, sondern zugleich für sehr beachtenswerthe Lehrreden halte [4]), und knüpft aus diesem Grunde sittliche Ermahnungen an dieselben, die er unmöglich auf unsichere Fabeln konnte gründen wollen [5]). Wo jedoch das dogmatisch Gemeinte aufhöre und das Mythische anfange, lässt sich schwer ausmachen, und es ist offenbar Plato selbst nicht durchaus deutlich gewesen, denn gerade aus diesem Grunde ist ihm die mythische Darstellung Bedürfniss. Der Punkt, dessen streng dogmatische Bedeutung am Wenigsten bezweifelt werden kann, ist die Lehre von der Unsterblichkeit, die

1) Phädo 249, C. Meno 80, D ff. Phädo 72, E ff. Vgl. Tim. 41, E.
2) Vgl. Phädo 82, A. Tim. 91, D. Rep. X, 620.
3) Phädo 111, D. Rep. X, 621, B.
4) Gorg. 523, A. 527, A. Phädo a. a. O: *Τὸ μὲν οὖν ταῦτα διϊσχυρίσασθαι οὕτως ἔχειν, ὡς ἐγὼ διελήλυθα, οὐ πρέπει νοῦν ἔχοντι ἀνδρί. ὅτι μέντοι ἢ ταῦτ' ἐστὶν ἢ τοιαῦτ' ἄττα περὶ τὰς ψυχὰς ἡμῶν καὶ τὰς οἰκήσεις, ἐπεί περ ἀθάνατόν γε ἡ ψυχὴ φαίνεται οὖσα ταῦτα καὶ πρέπειν μοι δοκεῖ καὶ ἄξιον κινδυνεῦσαι οἰομένῳ οὕτως ἔχειν.*
5) Phädo a. a. O, Gorg. 526, D. 527, B f. Rep. X, 618, B ff. 621, B.

Plato nicht blos im Phädo, sondern auch im Phädrus und der Republik zum Gegenstand einer ausführlichen philosophischen Begründung und Beweisführung gemacht hat. Diese Beweisführung selbst aber gründet sich unmittelbar auf den Begriff der Seele, wie dieser durch den Zusammenhang des Platonischen Systems bestimmt wird. Die Seele ist ihrem Begriffe nach dasjenige, zu dessen Wesen es gehört, zu leben, sie kann also in keinem Augenblick als nichtlebend gedacht werden — in diesen ontologischen Beweis für die Unsterblichkeit laufen nicht blos alle die einzelnen Beweise des Phädo zusammen [1]), sondern derselbe wird auch schon im Phädrus (245, C ff.) vorgetragen, mit dem einzigen Unterschiede, dass die Seele hier noch als *ἀρχὴ κινήσεως* beschrieben wird, während der Phädo, umsichtiger und genauer, anerkennt, dass ihr Leben nur vom Theilhaben am Begriff des Lebens herstamme; der gleiche Beweis ist aber auch in der Bemerkung der Re-

1) Die Beweise für die Unsterblichkeit, welche der Phädo aufführt, sind ihrem eigentlichen Gehalte nach nicht eine Mehrheit verschiedener Beweise, sondern nur ein Beweis, der in verschiedenen Stadien, im Fortschritt vom unmittelbaren und blos analogischen zum begrifflichen und vermittelten Wissen entwickelt wird. Dass die Seele ihrer Natur nach unsterblich sei, diess wird zuerst (S 65, E — 69, E) unmittelbar am Thun und Bewusstsein des Subjekts nachgewiesen, indem gezeigt wird, dass alles philosophische Leben und Denken von der Voraussetzung ausgehe, erst durch ihre Befreiung vom Leibe oder durch den Tod komme die Seele zu ihrer Wahrheit; dasselbe wird sodann zweitens indirekt aus der Art dargethan, wie sich die Seele im Verhältniss zur Welt darstellt, und hier finden die verschiedenen Reflexionsbeweise ihre Stelle, die zwar, der Anlage des Ganzen entsprechend, wieder einen Fortschritt von der unbestimmteren und äusserlicheren zur tieferen und bestimmteren Auffassung darstellen, aber doch alle mehr oder weniger unvollkommen und auf blosse Wahrscheinlichkeit gestützt sind: der Analogieschluss aus dem allgemeinen Naturgesetz, dass Entgegengesetztes aus Entgegengesetztem werde (S. 70, C — 72, E), der Erfahrungsbeweis aus der *ἀνάμνησις* (S. 72, E — 77, A), der metaphysische, hier aber erst indirekt, durch Vergleichung der Seele mit dem

publik [1]) enthalten, dass jedes Ding nur vermöge der ihm eigenthümlichen Schlechtigkeit zu Grunde gehe, die Schlechtigkeit der Seele aber, d. h. die moralische Schlechtigkeit, ihre Lebenskraft nicht schwäche. Schon diese Beweisführung zeigt auch den engen Zusammenhang, in dem die Lehre von der Unsterblichkeit mit der von der Präexistenz steht — ist es unmöglich, die Seele als nicht lebend zu denken, so muss diess ebenso von der Vergangenheit gelten, wie von der Zukunft, ihr Dasein kann mit diesem Leben so wenig anfangen als aufhören. Ausdrücklich sagt daher der Phädrus 245, D, die Seele als Princip der Bewegung sei ungeworden, und weniger bestimmt wiederholt dasselbe der Meno 86, A, und noch der Phädo, 106, D, gegen welche auch die Seelenbildung des Timäus wegen ihrer durchaus mythischen Haltung nichts beweisen kann. Wollte man es aber auch dahingestellt sein lassen, ob Plato auch in seiner späteren Zeit consequent genug gewesen ist, um die Seele für schlechthin anfangslos zu halten, so lässt sich doch nach seinen vielen und entschiedenen, grossentheils ganz dogmatisch lautenden Erklärungen gar nicht bezweifeln, dass es ihm wenigstens mit der Bestimmung ihrer Präexistenz vollkommen Ernst war. Stehen aber hiemit die beiden Grenzpunkte dieses Vorstellungskreises, die Präexistenz und die Unsterblichkeit, einmal fest, so lässt sich nicht blos dem dazwischen Liegenden, der Lehre von der Wiedererinnerung, nicht mehr ausweichen, sondern

Leibe, gewonnene Beweis aus der Einfachheit der Seele (S, 78, B — 80, E); erst auf diese Vorbereitungen folgt endlich drittens die Beweisführung, welche rein vom Begriff der Seele ausgeht, und theils negativ, im Gegensatz gegen die Vorstellung, als ob die Seele nur die Harmonie des Körpers sei (S. 92, E — 95, A), theils positiv, aus der unauflöslichen Theilnahme der Seele an der Idee des Lebens (S. 102, A — 107, A) entwickelt wird. — Vgl. auch Schleiermacher Platons Werke II, 3, 13 f. Baur Sokrates und Christus (Tüb. Zeitschr. 1837, 3) 114 f.

1) X, 608, D ff. vgl. Phädo 92, E ff.

auch die Vorstellungen von der Seelenwanderung und der jenseitigen Vergeltung gewinnen mehr und mehr das Ansehen, ernstlich gemeint zu sein. Von der ἀνάμνησις redet Plato selbst in den oben angeführten Stellen mit so dogmatischer Bestimmtheit, und ihr Zusammenhang mit dem Ganzen des Systems ist so augenscheinlich, dass wir sie unbedingt unter die didaktischen Bestandtheile desselben zählen müssen. Weit weniger klar und entschieden lauten seine Aeusserungen in Betreff der jenseitigen Vergeltungszustände, und schon aus dem, was ich oben aus Phädo 114, D u. A. beigebracht habe, geht hervor, dass diese Vorstellungen nicht den Werth dogmatischer Sätze für ihn hatten; dass indessen wenigstens die allgemeine Annahme einer Vergeltung nach dem Tode ihm feststand, müssen wir nach eben diesen Aeusserungen voraussetzen, und dieselbe war ja auch mit seinem Unsterblichkeitsglauben unmittelbar gegeben; nur die nähere Bestimmung über die Art und Weise dieser Vergeltung hielt er Allem nach für unmöglich, und glaubte sich hier theils mit bewusst mythischer Darstellung, theils auch, ähnlich wie in der Physik des Timäus, mit der ἰδέα τῶν εἰκότων μύθων begnügen zu müssen. Zu den letzteren ist ohne Zweifel auch die Vorstellung der Seelenwanderung zu rechnen, die zwar durch die Idee der göttlichen Gerechtigkeit, welche es nicht erlaubt habe, die an sich gleichen Seelen ohne ihre Schuld in ungleiche Lebenszustände zu versetzen (Tim. 41, E), und durch die Vorstellung von einem naturgemässen Herabsinken der sinnlichen Seele bis in die Thierleiber (Phädo 80, D) mit dem Ganzen des Systems zusammenhängt, die aber sonst so viel Phantastisches hat, und von Plato selbst (s. o.) mit so vielem Humor behandelt wird, dass wenigstens das Einzelne derselben von ihm gewiss nicht ernstlich vertreten worden wäre. Von eigentlich dogmatischem Werth war ihm daran wohl nur die Vorstellung vom Ein-

gehen der an sich körperlosen Seelen in menschliche Leiber, wobei wir den obenbemerkten Widerspruch zwischen dem Phädrus und Timäus am Besten durch die Annahme einer wirklichen Umbildung der Platonischen Ansicht lösen werden. Die weitere Ausmalung dieser Vorstellungen ist wohl grösstentheils freies Spiel der Phantasie, die sich dabei meist an vorhandene mythische Ueberlieferungen anschloss, doch scheinen sich einzelne Züge, wie namentlich die Vorstellung von den zehntausendjährigen grossen Weltperioden [1]) und der tausendjährigen Dauer der jenseitigen Zwischenzustände, und die Unterscheidung der lässlichen und der unheilbaren Vergehungen, durch ihre stehende Wiederholung als solche anzukündigen, die für den Philosophen wenigstens eine annähernde Wahrscheinlichkeit gehabt haben [2]).

Erst im Zusammenhang mit diesen Vorstellungen tritt auch die Platonische Lehre von den Theilen der Seele und ihrem Verhältniss zum Körper in ihr volles Licht. Da die Seele aus einem reineren Leben in das körperliche eingetreten ist, da sie überhaupt zum Körper in keiner ursprünglichen und wesentlichen Beziehung steht, so kann auch die sinnliche Seite des Seelenlebens nicht mit zu ihrem eigentlichen Wesen gehören. Plato vergleicht sie daher (Rep. X, 611, C ff.) in ihrem gegenwärtigen Zustande mit dem Meergott Glaukon, an den sich so viele

1) Die Vorstellung wechselnder Weltzustände findet sich ausser den oben angegebenen Stellen in dem bekannten Mythus des Politikus S. 269, C, ff.; die 10000jährige Dauer der Weltperioden ist wohl auch Rep. VII 546, B f. in dem ἀριθμὸς τέλειος des θεῖον γεννητὸν (der Welt) und Tim. 23, D f. darin angedeutet, dass die älteste geschichtliche Erinnerung nicht über 9000 Jahre zurückgeht.

2) Wenn daher Hegel Gesch. der Phil. II, 181. 184. 186 die Vorstellungen von der Präexistenz, dem Abfall der Seelen und der Wiedererinnerung als solche bezeichnet, die Plato selbst nicht mit zu seiner Philosophie rechne, so ist diess unrichtig.

Muscheln und Tange angesetzt haben, dass er dadurch zur Unkenntlichkeit entstellt ist, lässt (Tim. 42, A. 69, C) bei der Einpflanzung der Seele in den Körper Sinnlichkeit und Leidenschaft mit ihr verwachsen, und unterscheidet demgemäss einen sterblichen und einen unsterblichen, einen vernünftigen und einen unvernünftigen Theil der Seele [1]. Auch von diesen aber ist nur der vernünftige Theil einartig, in dem vernunftlosen dagegen ist wieder ein edlerer und ein unedlerer Theil zu unterscheiden. Der edlere derselben, oder wie ihn der Phädrus bezeichnet, das edlere Ross der Seele, ist der Muth oder der affektvolle Wille, (ὁ θυμὸς — τὸ θυμοειδὲς), welcher zwar für sich selbst ohne vernünftige Einsicht, aber doch seiner Natur nach zur Unterordnung unter die Vernunft gestimmt, ihr natürlicher Bundesgenosse, und mit einer Analogie der Vernunft, einem Instinkte für's Edle und Gute begabt ist [2], mag er auch durch schlechte Gewohnheit verderbt der Vernunft oft viel zu schaffen machen [3]. Der unedlere Theil der sterblichen Seele ist die Gesammtheit der sinnlichen Begierden und Leidenschaften, das von der sinnlichen Lust und Unlust beherrschte Seelenleben, welches Plato gewöhnlich das ἐπιθυμητικὸν, aber auch das φιλοχρήματον nennt, soferne der Besitz zunächst als Mittel für den sinnlichen Genuss begehrt wird [4]. Der vernünftige Theil ist das Denken (τὸ λογιστικὸν). Von diesen drei Theilen hat der edelste, das

1) Tim. 69, C. 72, D. Polit. 309, C. Vgl. Arist. De an. III, 9. 433, a, 26, M. Mor. I, 1. 1182, a, 23 ff. Weit unentwickelter ist diese Lehre noch im Phädrus S. 246, wo der θυμὸς und die ἐπιθυμία (s. hierüber oben S. 264, 2) mit zur unsterblichen Seele gerechnet, und nur der Leib als das Sterbliche am Menschen bezeichnet wird.

2) Rep. IV, 439, E ff. Phädr. 246, B. 253, D ff.

3) Rep. IV, 441, A. Tim. 69, D: θυμὸν δυσπαραμύθητον.

4) Rep. IV, 436, A 439, D. IX, 580, D ff. Phädo 253, F ff. Tim. 69, D.

Denken, im Kopf seinen Sitz, der Muth in der Brust, namentlich im Herzen, die Begierde im Unterleib [1]). Dieselben verhalten sich ferner nicht blos als verschiedene Seiten, sondern zugleich als verschiedene Stufen des Lebens, denn die begehrende Seele kommt auch den Pflanzen [2]) zu, und der Muth auch den Thieren [3]); aber auch an die Menschen sind die drei Kräfte ungleich vertheilt, nicht blos an die Einzelnen, sondern auch an ganze Nationen: den Griechen eignet nach Plato vorzugsweise die Kraft der Vernunft, den nördlichen Barbaren die des Muthes, den Phöniciern und Aegyptiern der Trieb nach Erwerb [4]). Uebrigens gilt im Allgemeinen die Bestimmung, dass da, wo der höhere Theil ist, immer auch der niedere vorausgesetzt werden muss, aber nicht umgekehrt [5]).

Dass nun diese drei Kräfte wirklich verschiedene Theile, nicht blos verschiedene Thätigkeitsformen der Seele seien, beweist Plato in der Republik (IV, 436, B ff.) aus der Erfahrung, dass nicht blos die Vernunft im Menschen vielfach mit der Begierde im Streite liegt, sondern auch der *θυμὸς* einerseits ohne vernünftige Einsicht blind wirkt, andererseits doch auch im Dienste der Vernunft die Begierde bekämpft; da nun dasselbe in derselben Beziehung nur dieselbe Wirkung haben könne, so müsse dieser dreifachen Wirkung auch eine dreifache Ursache entsprechen. Der allgemeine Grund dieser Theorie liegt aber offenbar im Ganzen des Systems. Da die Idee hier der sinnlichen Erscheinung schroff gegenübersteht, so kann auch die Seele, als das der Idee zunächst Verwandte, die Sinn-

1) Tim. 69, D ff.

2) Tim. 77, B.

3) Rep. IV, 441, B — Rep. IX, 588, C ff. kann hiefür nichts beweisen.

4) Rep. IV, 435, E.

5) Rep IX, 582, A ff.

lichkeit nicht ursprünglich an sich haben, und daher die Unterscheidung des sterblichen und des unsterblichen Theils der Seele; hat sie dieselbe aber einmal, wie nur immer, an sich bekommen, so muss aus demselben Grunde eine Vermittlung zwischen beiden gesucht werden, und daher innerhalb der sterblichen Seele wieder die Trennung des edleren Theils vom unedleren. Vermöge dieses allgemeinen Zusammenhangs sollte nun freilich die psychologische Trichotomie umfassender durchgeführt, und nicht blos auf das Begehrungsvermögen, wie diess in der obigen Darstellung geschieht, sondern auch auf das Vorstellen und Erkennen ausgedehnt werden. Und eine Andeutung der Art findet sich bei Plato, wenn er zum begehrlichen Theil der Seele, mit Ausschluss der Vernunfterkenntniss und der Vorstellung, die Empfindung rechnet [1]). Eine vollständigere Durchführung dieser Parallele hat er jedoch nicht gegeben. Wollen wir diese Lücke in seinem Namen ergänzen, und vergleichen wir zu diesem Behufe mit der eben besprochenen psychologischen Trichotomie die sonst von ihm angegebene dreigliedrige Stufenreihe des Erkennens, so müsste ebenso, wie der begehrenden Seele die Empfindung und der vernünftigen das Wissen zukommt, so auch dem *θυμὸς* die Vorstellung entsprechen. Auch lässt sich gegen diese Combination schwerlich einwenden [2]), dass die Vorstellung nur durch Vernunftthätigkeit zu Stande komme, denn ausdrücklich wird dieselbe von Plato der Vernunft entgegengesetzt [3]), und die Tugend, welche sich blos auf die richtige Vorstellung gründet, als eine solche bezeichnet, die *ἄνευ νοῦ*,

1) Tim. 77, B: *τοῦ τρίτου ψυχῆς εἴδους... ᾧ δόξης μὲν, λογισμοῦ τε καὶ νοῦ μέτεστι τὸ μηδὲν, αἰσθήσεως δὲ ἡδείας καὶ ἀλγεινῆς μετὰ ἐπιθυμιῶν.*

2) Brandis Gr.-röm. Phil. II, a, 401.

3) Tim. 51, D f. Rep. VII, 534, A. Phädr. 248, B. Vgl. das früher (S. 154.) Ausgeführte.

durch blosse Gewohnheit im Menschen ist [1]), so dass also in der Vorstellung nur dasselbe Analogon der Vernunft ist, wie im *θυμός*. Diese Gleichartigkeit beider tritt eben in ihrem Verhältniss zum sittlichen Handeln vorzugsweise hervor. Denn wenn in der Republik die Hüter des Staats zuerst die volle Ausbildung als *ἐπίκουροι* erhalten, und erst nachher (V, 471, B ff. VI, 503, B ff.) ein Theil von ihnen zu der wissenschaftlichen Bildung der Regierenden geführt wird, so stellt alles das, was zu jener ersteren Bildungsstufe gehört, die vollendete Entwicklung des „Eiferartigen" (*θυμοειδὲς*) dar, welches der Stand der Krieger im Staate repräsentirt. Ebendahin wird aber ausdrücklich auch die auf Vorstellung und Gewöhnung gegründete Tugend gerechnet [2]). So nahe aber hiemit die angedeutete Ergänzung der Platonischen Lehre von den Theilen der Seele auch gelegt ist, so hat sie nun doch einmal Plato selbst, so viel wir wissen, nicht ausdrücklich vorgenommen, und so fragt es sich immer, ob wir ihm durch dieselbe nichts Fremdes unterschieben.

Wie nun freilich mit dieser Zwei- oder Dreizahl von Theilen der Seele die Einheit des Selbstbewusstseins zusammenbestehen könne, ist eine Frage, die sich Plato ohne allen Zweifel gar nicht bestimmt aufgeworfen hat, und auch die wenigen Andeutungen für ihre Beantwortung, die er giebt, führen nicht weit; denn wenn der *θυμὸς* seiner Natur nach der Vernunft unterwürfig sein soll, so ist doch die Nothwendigkeit davon bei seiner ganz verschiedenen Herkunft schwer einzusehen, und wenn der Darstellung des Timäus (S. 71) zufolge auch der begehrliche Theil

1) S. o. S. 155 f.

2) S. o. S. 177. vgl. Rep. IV, 430, B, wo die eigenthümliche Tugend des *θυμοειδὲς* im Staate, die Tapferkeit, als die *δύναμις καὶ σωτηρία διὰ παντὸς δόξης ὀρθῆς τε καὶ νομίμου δεινῶν πέρι καὶ μὴ* definirt wird.

der Seele mittelst der Ahnung (*μαντεία*) und des Enthusiasmus, deren Organ die Leber ist, Einwirkungen der Vernunft erfährt, so ist auch dieses nur eine, überdiess durchaus unklar und phantastisch ausgeführte, Behauptung. Hier bleibt daher nur übrig, die Lücke des Systems einzugestehen.

In demselben Fall sind wir auch bei einer weiteren Frage, welche der neuern Philosophie viel zu schaffen gemacht hat, der Frage über die Freiheit des Willens. Dass Plato diese im Sinne der Wahlfreiheit voraussetzt, folgt unmittelbar aus dem Fehlen jeder gegentheiligen Erklärung, das uns nöthigt, was Plato vielfach vom Freiwilligen und Unfreiwilligen in unseren Handlungen sagt, im gewöhnlichen Sinne zu nehmen; noch deutlicher aber erhellt es daraus, dass Plato selbst das äussere Schicksal des Menschen, die Gestalt, unter der die Seele in's irdische Leben eintritt, die Lebensweise, der sich der Einzelne widmet, und die Begegnise, die er erfährt, von einer freien Wahl im Präexistenzzustande abhängig macht [1]). Könnte man aber hierin die Ansicht des sog. Prädeterminismus zu finden glauben, so widerspricht dem doch eine genauere Betrachtung der Platonischen Stellen, denn was durch die vorzeitliche Wahl bestimmt wird ist eben nur das äussere Schicksal, die Tugend dagegen ist herrenlos, und kein Lebensloos so schlecht, dass nicht eine freie Hinwendung zur Wahrheit oder Abwendung von der Wahrheit darin möglich wäre [2]). Dass daneben Plato doch auch wieder an dem Sokratischen Satze festhält, Niemand sei freiwillig böse [3]), steht hiemit schwer-

1) S. o. S. 264.

2) Rep. X, 617, E: *ἀρετὴ ἀδέσποτον, ἣν τιμῶν καὶ ἀτιμάζων πλέον αὐτῆς ἕκαστος ἕξει. αἰτία ἑλομένου. θεὸς ἀναίτιος.* 619, B: *τελευταίῳ ἐπιόντι, ξὺν νῷ ἑλομένῳ, συντόνως ζῶντι, κεῖται βίος ἀγαπητὸς, οὐ κακός.* Vgl. Tim. 42, B f.

3) Tim. 86, D: *σχεδὸν δὴ πάντα, ὁπόσα ἡδονῶν ἀκρατία καὶ ὄνειδος ὡς ἑκόντων λέγεται τῶν κακῶν οὐκ ὀρθῶς ὀνειδίζεται. κακὸς*

lich im Widerspruch, denn dieser Satz besagt nur, dass Niemand das Böse mit dem Bewusstsein thue, dass es böse für ihn sei, dabei kann aber recht wohl bestehen, dass diese Unwissenheit über das wahrhaft Gute eine selbstverschuldete ist, und in dem Hängen am Sinnlichen ihren Grund hat [1]), und sagt Plato auch allerdings, dass in den meisten Fällen von moralischer Verwahrlosung eine krankhafte Körperbeschaffenheit oder schlechte Erziehung die Hauptschuld trage, so will er doch auch in diesen Fällen, wie er deutlich zu verstehen giebt, die eigene Verschuldung und die Möglichkeit der Tugend für diejenigen, welche in eine solche Lage gestellt sind, nicht schlechthin aufheben. Die allgemeinere Frage aber nach der Denkbarkeit einer freien Selbstbestimmung und der Vereinbarkeit derselben mit der göttlichen Weltregierung oder dem Naturzusammenhang hat er Allem nach noch gar nicht aufgeworfen.

§. 22.

Die Platonische Ethik.

Den Zusammenhang der Ethik mit der Physik deutet Plato selbst im Timäus (27, A) an, wenn er das Verhältniss dieses Gesprächs zur Republik dahin bestimmt, dass jener die Entstehung, diese die Bildung der Menschen darstelle. Was hierin ausgesprochen ist, dass die Ethik zunächst an den anthropologischen Schluss der Physik an-

μὲν γὰρ ἑκὼν οὐδεὶς, διὰ δὲ πονηρὰν ἕξιν τινὰ τοῦ σώματος καὶ ἀπαίδευτον τροφὴν ὁ κακὸς γίγνεται κακός. 87, A: πρὸς δὲ τούτοις, ὅταν οὕτω κακῶς παγέντων πολιτεῖαι κακαὶ καὶ λόγοι κατὰ πόλεις ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ λεχθῶσιν, ἔτι δὲ μαθήματα μηδαμῇ τούτων ἰατικὰ ἐκ νέων μανθάνηται, ταύτῃ κακοὶ πάντες οἱ κακοὶ διὰ δύο ἀκουσιώτατα γιγνόμεθα. ὧν αἰτιατέον μὲν τοὺς φυτεύοντας ἀεὶ τῶν φυτευομένων μᾶλλον καὶ τοὺς τρέφοντας τῶν τρεφομένων, προθυμητέον μὴν, . . . φυγεῖν μὲν κακίαν, τοὐναντίον δὲ ἑλεῖν. Vgl. auch Rep. VI, 489, D ff. besonders 492, E.

1) Vgl. Phädo 81, B.

knüpfe, das bestätigt auch der Augenschein. Nicht blos die allgemeine ethische Grundanschauung, sondern auch die Lehre von der Tugend und die Construction des Staats ist durchweg durch die Theorie vom Wesen der Seele, ihren Theilen und ihrem Verhältniss zum Körper bestimmt. Wie aber diese selbst auf den übrigen Theilen des Systems beruht, und der Mensch hier nur ein Abbild des Universums ist, so weist aus diesem Grunde auch die Ethik auf das gesammte System zurück, an dessen oberste Grundlagen sie anknüpft, und dessen Construction sie im moralischen, wie im politischen Theil wiederholt. Die genauere Nachweisnng dieses Verhältnisses muss der folgenden Ausführung vorbehalten werden, welche in die bereits angedeuteten drei Untersuchungen: von der allgemeinen ethischen Grundanschauung, oder vom höchsten Gute, von der Verwirklichung des Guten im Einzelnen und von der Verwirklichung desselben im sittlichen Gemeinwesen zerfällt [1].

Das oberste Princip der Ethik wird von Plato, wie von der ganzen alten Philosophie, nach dem Vorgang anderer Sokratiker und des Sokrates selbst, in der Frage nach dem h ö c h s t e n G u t e zusammengefasst, das aber auch ihm, wie Anderen, mit der Glückseligkeit unmittelbar identisch ist [2]). Worin nun aber diese oder das höchste

1) Vgl. hierüber auch Ritter Gesch. d. Phil. II, 445.

2) Vgl. Phileb. Anf. *Φίληβος μὲν τοίνυν ἀγαθὸν εἶναί φησι τὸ χαίρειν . . . τὸ δὲ παρ᾽ ἡμῶν ἀμφισβήτημά ἐστι μὴ ταῦτα ἀλλὰ τὸ φρονεῖν . . . τῆς γε ἡδονῆς ἀμείνω καὶ λῴω γίγνεσθαι ξύμπασιν, ὅσα περ αὐτῶν δυνατὰ μεταλαβεῖν. δυνατοῖς δὲ μετασχεῖν ὠφελιμώτατον ἁπάντων εἶναι.* Ebd. S. 60, D. 62, D. 63, A. 66, E Gorg. 475, B. 477, C f. Arist. Eth. Nik. I, 2 Anf. *ὀνόματι μὲν οὖν σχεδὸν ὑπὸ τῶν πλείστων ὁμολογεῖται (τί τὸ ἀγαθόν). τὴν γὰρ εὐδαιμονίαν καὶ οἱ πολλοὶ καὶ οἱ χαρίεντες λέγουσιν, τὸ δ᾽ εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν ταὐτὸν ὑπολαμβάνουσι τῷ εὐδαιμονεῖν.* Dass Plato die Identificirung des Guten und Angenehmen und die Begründung der Sittlichkeit auf Lust und äussere Vortheile verwirft (s. o. S. 159), beweist nichts hiegegen, denn Glück-

Gut zu suchen sei, darüber liess sich aus den Voraussetzungen des Platonischen Systems eine doppelte Bestimmung ableiten. Sofern hier einerseits die Idee das allein wahrhaft Wirkliche, die Materie dagegen das Nichtsein der Idee, und auch die Seele ihrem wahren Wesen nach nur die vom Körper freie, für die Betrachtung der Idee bestimmte geistige Substanz ist, so konnte auch die Sittlichkeit zunächst mehr negativ gefasst, und das höchste sittliche Ziel und Gut in der Abwendung vom sinnlichen Leben und der Zurückziehung auf die reine Contemplation gesucht werden; sofern andererseits die Idee doch die Ursache alles Guten in der Sinnenwelt und das gestaltende Princip der letztern ist, konnte auch für die Darstellung der Idee im menschlichen Leben diese Seite mehr hervorgehoben, und ausser der Betrachtung der Idee, oder der Einsicht, auch die harmonische Einführung der Idee in's sinnliche Dasein und die daraus entspringende Befriedigung mit zu den Bestandtheilen des höchsten Guts gerechnet werden. Beide Darstellungsweisen finden sich bei Plato, wenn auch nicht so schroff auseinandergehalten, dass sie einander ausschlössen: die eine in den Stellen, wo die höchste Lebensaufgabe in der Flucht aus der Sinnlichkeit gesucht, die andere da, wo auch das sinnlich Schöne als liebenswerth bezeichnet, und die reine sinnliche Lust nebst der

seligkeit ist nicht dasselbe, wie Lust oder Vortheil; ebensowenig, dass er Rep. IV, Anf. VII, 519, E erklärt, die Untersuchung über den Staat müsse ohne Rücksicht auf die Glückseligkeit der Einzelnen geführt werden, denn diess bezieht sich nur darauf, dass das Wohl des Ganzen dem der Einzelnen vorangehe, wogegen für den Staat (a. a. O. 420, B) gleichfalls die Glückseligkeit als höchstes Ziel gesetzt, ebenso nachher, S. 444, E, der Nutzen der Gerechtigkeit zum Grund der Entscheidung über ihren Werth gemacht, und am Schlusse des Werks, wie Gorg. 526, D. Phädo 114, C, die Ermahnung zur Tugend auf die Hoffnung jenseitiger Seligkeit gegründet wird.

auf Gestaltung der sinnlichen Welt gerichteten Thätigkeit mit zum höchsten Gut gerechnet wird. Der ersteren Fassung begegnen wir schon in der Erklärung des Theätet [1]): da das irdische Dasein unmöglich vom Bösen frei sein könne, müssen wir so schnell wie möglich von hier zur Gottheit flüchten, indem wir uns dieser durch Tugend und Einsicht ähnlich machen. Weiter ausgeführt ist dieser Gedanke im Phädo [2]), wenn hier die Ablösung der Seele vom Körper als das Nöthigste und Heilsamste empfohlen und eben hierin das eigenthümliche Thun des Philosophen gefunden wird. Ebendahin gehört auch die wiederholte Versicherung der Republik [3]), dass der Philosoph als solcher nicht aus eigener Neigung, sondern nur der Nothwendigkeit folgend von der Höhe der theoretischen Betrachtung zu Staatsgeschäften herabsteigen werde. Wie die Seelen von Anfang an, wofern sie ihrer Bestimmung nicht untreu geworden sind, nur durch die Nothwendigkeit vermocht werden, in's irdische Leben einzugehen, so wird auch im jetzigen Zustande jede, die ihre wahre Aufgabe

1) 176, A: *Ἀλλ' οὔτ' ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν· ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη· οὔτ' ἐν θεοῖς αὐτὰ ἱδρύσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης. διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν. ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι.*

2) S. 64 ff. vgl. 64, E: *Οὐκοῦν ὅλως δοκεῖ σοι ἡ τοῦ τοιούτου (τοῦ φιλοσόφου) πραγματεία οὐ περὶ τὸ σῶμα εἶναι, ἀλλὰ καθ' ὅσον δύναται ἀφεστάναι αὐτοῦ πρὸς δὲ τὴν ψυχὴν τετράφθαι;* 67, A: *ἐν ᾧ ἂν ζῶμεν οὕτως, ὡς ἔοικεν, ἐγγυτάτω ἐσόμεθα τοῦ εἰδέναι, ἐὰν ὅτι μάλιστα μηδὲν ὁμιλῶμεν τῷ σώματι, μηδὲ κοινωνῶμεν, ὅ τι μὴ πᾶσα ἀνάγκη, μηδὲ ἀναπιμπλώμεθα τῆς τούτου φύσεως, ἀλλὰ καθαρεύωμεν ἀπ' αὐτοῦ, ἕως ἂν ὁ θεὸς αὐτὸς ἀπολύσῃ ἡμᾶς.* S. 83.

3) I, 345, E ff.; 347, B f. VII, 519, C. ff. vgl. Theät. 172, C ff, bes. 173, E. Dass in diesen Stellen durchgängig nur von den unvollkommenen, unsittlichen Staaten die Rede sei, (Brandis Gr.-röm. Phil. II, a, 516) ist nicht ganz richtig: Rep. VII, 519 handelt vom Platonischen Staate.

erkennt, sich möglichst wenig mit dem Leibe und Allem, was an ihn geknüpft ist, befassen. Bliebe nun Plato bei dieser Ansicht des Sittlichen stehen, so hätte sich ihm hieraus eine negative Moral ergeben müssen, die nicht allein dem Geiste des griechischen Alterthums, sondern auch wesentlichen Elementen der Platonischen Philosophie selbst widersprochen hätte. Diess geschieht aber auch nicht, sondern er ergänzt dieselbe durch andere Darstellungen, in denen dem Sinnlichen und der Beschäftigung mit demselben eine positivere Bedeutung beigelegt wird. Eine Reihe solcher Darstellungen ist uns schon früher (S. 167 ff.) in der Platonischen Lehre von der Liebe begegnet, denn soll auch der eigentliche Gegenstand dieser Liebe nur das an und für sich Begehrenswerthe oder die Idee, insbesondere die Idee des Schönen sein, so wird doch die sinnliche Erscheinung hier nicht blos, wie im Phädo, als dasjenige behandelt, was die Idee verhüllt, sondern zugleich auch als das, was sie offenbart. Neben dieser Lehre ist hier die Untersuchung des Philebus über das höchste Gut als derselben Richtung angehörig zu erwähnen. Wie dieser Dialog die Lustlehre widerlegt, musste schon früher angeführt werden; das Weitere ist nun aber, dass er auch bei der entgegengesetzten Ansicht, der cynisch-megarischen Behauptung, dass die Einsicht das Gute sei, nicht schlechthin stehen bleibt, sondern das höchste Gut als ein aus verschiedenen Bestandtheilen Zusammengesetztes beschreibt. Wiewohl nämlich die Einsicht und die Vernunft ungleich höher steht, als die Lust, sofern diese dem Gebiete des Unbegrenzten angehört [1], jene dagegen dem höchsten Sein, der Alles bildenden und ordnenden Ursache (der Idee) am Nächsten verwandt ist [2], so wäre doch ein

1) S. o. S. 162.
2) Phil. 28, A ff. 64, C ff.

Leben ohne alle Empfindung der Lust oder Unlust, in absoluter Apathie, auch nicht wünschenswerth 1); ebenso kann aber innerhalb der Sphäre des Wissens die reine und ideale Erkenntniss für sich, obwohl weit das Höchste, nicht genügen, sondern es muss zu dieser auch die richtige Vorstellung hinzukommen, ohne die man sich auf der Erde nicht zurechtfinden kann, ferner die Kunst (der Philebus nennt speciell die Musik) als unentbehrlich zur Verschönerung des Lebens, alles und jedes Wissen endlich, da doch alles dieses irgendwie an der Wahrheit Theil hat 2). Weniger unbedingt kann die Lust zum höchsten Gute gerechnet werden, hier sind vielmehr die reinen und wahren (nicht auf einer optischen Täuschung des Bewusstseins beruhenden), ferner die nothwendigen, unschädlichen und leidenschaftslosen, überhaupt die mit der Vernünftigkeit und Gesundheit des Geistes verträglichen Lustempfindungen von den trügerischen, unreinen und krankhaften zu unterscheiden; nur jene können einen Theil des Guten ausmachen, nicht diese 3). Alles zusammengenommen daher ergiebt sich das Resultat 4), dass der erste und werthvollste Bestandtheil des höchsten Guts das Theilhaben an der ewigen Natur des Maasses (an der Idee) ist 5), der zweite die

1) S. 21, D f. 60, E f. 63, E; übrigens ist zu beachten, wie kurz dieser Punkt immer abgemacht wird — ohne Zweifel weil Plato nach seinen sonstigen Aeusserungen gegen die Lust in Verlegenheit ist, auf wissenschaftlichem Wege eine Stelle und einen Werth für diese auszumitteln.

2) S. 62, B ff.

3) S. 62, D ff. vgl. 36, C — 53, C.

4) S. 64, C f. 66 f.

5) So verstehe ich nämlich die Worte 66, A: *ὡς ἡδονὴ κτῆμα οὐκ ἔστι πρῶτον, οὐτ' αὖ δεύτερον, ἀλλὰ πρῶτον μέν πῃ περὶ μέτρον καὶ τὸ μέτριον καὶ καίριον καὶ πάνθ' ὁπόσα χρὴ τοιαῦτα τὴν ἀΐδιον ᾑρῆσθαι φύσιν* — übereinstimmend mit Stallbaum Proll. in Phil. 2. A. S. 74 f. Ritter Gesch. d. Phil. II, 463. Wehrmann Plat. de s. bono doctr. S. 90 f. — Andere (Hermann Plat. I,

Einbildung dieser Idee in die Wirklichkeit, die Gestaltung eines Harmonischen, Schönen und Vollendeten, der dritte Vernunft und Einsicht, der vierte die einzelnen Wissenschaften und Künste und richtigen Vorstellungen, der fünfte und letzte endlich die reine und schmerzlose sinnliche Lust. Eine organische Ableitung dieser verschiedenen Bestandtheile aus ihrem inneren Einheitspunkt ist freilich zu vermissen.

Mit diesem Mangel hängt zusammen, dass Plato auch nicht unmittelbar von den Bestimmungen über das höchste Gut zur Tugendlehre übergeht, indem etwa die Tugend als Bestandtheil des Guten oder Mittel zu seiner Verwirklichung mit in die Untersuchung über jenes herein-

690 f. A. 618 u. 656 und schon früher im Marb. Winterkatalog 1852/53, Trendelenburg de Philebi consilio S. 16, wie es scheint auch Brandis Gr.-röm. Phil. II, a, 490) beziehen dieselben auf das absolut Gute, oder die Idee des Guten als solche. Wiewohl nun diese Beziehung für sich anführen könnte, dass Rep. VI, 505, B f. die Beschreibung der Idee des Guten mit der unverkennbar auf den Philebus zurückweisenden Bemerkung eingeleitet wird, die Meisten halten die Lust für das Gute, die Besseren die Einsicht, so wird sie doch an unserer Stelle dadurch ausgeschlossen, dass sich der Philebus nicht blos überhaupt (s. seinen Anfang und S. 19, C) nur mit der Frage nach dem, was für den Menschen das Beste ist, mit dem ἄριστον ἀνθρωπίνων κτημάτων, beschäftigt, sondern eben hierauf auch in den obigen Worten zurückweist, wie denn auch S. 64, C nur von dem die Rede ist, was in der Mischung der Lebensgüter das Werthvollste sei. — Was sonst in der obigen Aufzählung auffallen könnte, dass der νοῦς erst die dritte Stelle erhält, hat schon Schleiermacher (Einl. zum Phil. Pl. W W. II, 3, 133 f.) richtig daraus erklärt, dass Plato zuerst die allgemeinen und formellen Momente des Guten voranstellt, und dann erst die einzelnen Güter besonders aufzählt. Im Uebrigen muss man sich hüten, auf solche Aufzählungen grossen Werth zu legen, oder den Abstand zwischen ihren einzelnen Gliedern schlechthin gleich zu setzen; dieselben sind bei Plato eine Manier, in der er sich allerlei Freiheit erlaubt, wie ich bei einer andern Gelegenheit schon in m. Plat. Stud. S. 228 bemerkt habe. Vgl. auch Phädr. 248, D. Soph. 231, D ff. Rep. IX, 587, B ff.

gezogen würde, sondern den Begriff der Tugend ohne weitere Ableitung aufnimmt. Unter der Tugend versteht Plato im Allgemeinen diejenige Thätigkeit, durch welche die Seele das ihr eigenthümliche Werk richtig vollbringt, die Gesundheit und Tüchtigkeit der Seele, das harmonische, naturgemässe Verhältniss ihrer Elemente [1]). Die Voraussetzung aller Tugend ist die natürliche Anlage zu derselben, welche nicht blos in der allgemeinen Natur des Menschen gegeben, sondern auch nach den Temperamenten und Individualitäten verschieden ist. Plato bemerkt in dieser Beziehung namentlich den Gegensatz der *σωφροσύνη* und *ἀνδρία*, des feurigen und ruhigen Temperaments, als einen Unterschied in der Naturanlage [2]); ebenso spricht er aber auch von einer eigenthümlichen Anlage für die Philosophie [3]), und in dem Mythus der Republik (III, 415) von der verschiedenen Mischung der Seelen in den drei Ständen des Staats liegt unverkennbar der Gedanke einer dreifachen Abstufung der natürlichen Anlage zur Tugend: auf der untersten Stufe ständen die, welche durch ihre Naturanlage auf die Tugend des niedrigsten Standes, die Besonnenheit, beschränkt sind, auf der zweiten die, welche auch die Anlage zur Tapferkeit haben, auf der höchsten diejenigen, denen die philosophische Begabung zu Theil geworden ist. Wollten wir nun diese Stufenreihe der sittlichen Anlage mit der oben entwickelten Lehre von den Theilen der Seele und der sogleich darzustellenden von den Tu-

1) Rep. I, 353, D. IV, 444, D. VIII, 554, E. Phädo, 93, B. Gorg. 504, B. 406, D.

2) Polit. 306, A ff. vgl. Rep. III, 410, D. Die Behauptung der Gesetze XII, 963, E, dass die Tapferkeit auch Kindern und Thieren inwohne, gehört nicht hierher, denn dort ist nicht von der blossen Anlage zur Tapferkeit die Rede, dagegen ist diess allerdings Rep. IV, 441 A vom *θυμὸς* gesagt.

3) Rep. V, 474, C. VI, 487, A.

genden combiniren, so müsste gesagt werden: die Anlage zur Tugend ist verschieden, je nachdem der begehrende Theil der Seele, oder der Muth, oder die Vernunft die Seite ist, in welcher sich der sittliche Trieb vorzugsweise offenbart. Auch würde dazu gut stimmen, dass ebenso, wie die verschiedenen Theile der Seele, so auch die Stufen der sittlichen Anlage in dem Verhältniss stehen, dass je die höhere die niederen mit in sich befasst — mit der Anlage zur Philosophie wenigstens denkt sich Plato nach Rep. VI, 487, A auch die zu allen andern Tugenden gegeben, und ebenso die höheren Stände im Staat auch der Tugenden der niedrigern theilhaftig. Doch hat Plato selbst jene Parallele nirgends ausdrücklich gezogen, und die Darstellung des Politikus würde sich auch nicht in sie fügen, da hier die Tapferkeit und die Besonnenheit sich nicht subordinirt, sondern in relativem Gegensatze coordinirt sind.

Wie es sich nun aber auch hiemit verhalten mag, jedenfalls muss zur sittlichen Anlage ihre kunstmässige Ausbildung hinzukommen. Mit der Frage nach der Art und Weise dieser Ausbildung beschäftigen sich schon die frühsten Platonischen Gespräche in der früher (S. 156) besprochenen Untersuchung über die Lehrbarkeit der Tugend, und deutlich genug ist in diesen angedeutet, dass sie lehrbar sei [1]). Dieser Ansicht bleibt Plato auch später insofern getreu, als er die Entstehung der wahren Tugend nicht dem Zufall überlassen, sondern durch methodischen Unterricht bewirkt wissen will — nur von einem philosophisch geordneten und geleiteten Staatsleben erwartet er ja Rettung für die Menschheit; aber während es nach seinen früheren Aeusserungen wohl nicht ganz mit Unrecht scheinen konnte, als wolle er die Tugend überhaupt in Sokratischer Weise nur aus der theoretischen Einsicht und

1) Vgl. besonders den Schluss des Meno.

dem theoretischen Unterricht entspringen lassen, so erkennt er jetzt an, dass dieselbe ursprünglich praktische Fertigkeit sei und durch eine aller klaren Einsicht vorangehende Gewöhnung entstehe — worüber das Nähere gleichfalls schon früher [1]) vorgekommen ist.

Diess weist nun auch auf eine veränderte Fassung des Begriffs der Tugend zurück. Sokrates hatte alles sittliche Handeln auf's Wissen zurückgeführt und aus diesem Grunde geläugnet, dass es mehrere von einander verschiedene Tugenden gebe. Dass sich auch hierin Plato zunächst an ihn anschliesst, habe ich früher aus dem Meno und Protagoras nachgewiesen. In der Republik jedoch wird diese Ansicht wesentlich modificirt. Denn das zwar hält auch sie fest, dass alle besondern Tugenden nur die Verwirklichung d e r Tugend sind, dass die Gerechtigkeit sie alle in sich befasst, und ebenso, dass das Wissen, oder die Weisheit, nicht ohne die übrigen gedacht werden kann, dass mithin in der vollendeten philosophischen Tugend alle sittlichen Bestrebungen zur Einheit zusammengehen; aber statt hiebei stehen zu bleiben, wie Sokrates und wohl auch Plato selbst in seiner früheren Zeit gethan hatte, wird jetzt zugestanden, dass diese Einheit der Tugend eine Mehrheit von Tugenden nicht ausschliesse, und dass auf unvollkommenern Stufen der sittlichen Bildung ein Theil von diesen auch ohne die übrigen sein könne, ohne dass er doch darum wirkliche Tugend zu sein aufhörte. Den

1) S. 177 vgl. Rep. VII, 518, D: *αἱ μὲν τοίνυν ἄλλαι ἀρεταὶ καλούμεναι ψυχῆς κινδυνεύουσιν ἐγγύς τι εἶναι τῶν τοῦ σώματος. τῷ ὄντι γὰρ οὐκ ἐνοῦσαι πρότερον ὕστερον ἐμποιεῖσθαι ἔθεσί τε καὶ ἀσκήσεσιν· ἡ δὲ τοῦ φρονῆσαι παντὸς μᾶλλον θειοτέρου τινὸς τυγχάνει, ὡς ἔοικεν, οὖσα, ὃ τὴν μὲν δύναμιν οὐδέποτε ἀπόλλυσιν, ὑπὸ δὲ τῆς περιαγωγῆς* (scil. *πρὸς τό ὂν*) *χρήσιμόν τε καὶ ὠφέλιμον καὶ ἄχρηστον αὖ καὶ βλαβερὸν γίγνεται.* Desshalb, heisst es im Vorhergehenden, sei hier eine eigenthümliche methodische und wissenschaftliche Bildung nothwendig.

Grund jener Mehrheit aber sucht Plato — und eben diess ist das Eigenthümliche und philosophisch Interessante seiner Theorie — nicht in der Verschiedenheit der Objekte, auf welche sich die sittliche Thätigkeit bezieht, sondern in der Verschiedenheit der in ihr wirkenden geistigen Kräfte, oder wie diess hier erscheint, der Theile der Seele, und er gewinnt auf diesem Wege eine Vierheit von Grundtugenden, die bekannten vier Kardinaltugenden, die zwar schon in den sophistischen und Sokratischen Untersuchungen über die Tugend besonders hervortreten, doch erst durch Plato, und auch durch ihn in seiner spätern Zeit [1]), definitiv festgestellt worden zu sein scheinen. Besteht nämlich die Tugend der Seele im richtigen Verhältniss ihrer Theile, d. h. darin, dass sowohl jeder einzelne derselben sein Geschäft wohl verrichtet, als auch alle zusammen im Einklang stehen, so muss 1) die Vernunft mit klarer Einsicht in das, was der Seele im Ganzen und jedem ihrer Theile heilsam ist, das Seelenleben beherrschen, und diess ist die Weisheit; es muss 2) der Muth die Aussprüche der Vernunft über das, was furchtbar und nicht furchtbar ist, gegen Lust und Schmerz bewahren, und diess ist die Tapferkeit, welche aus diesem Grunde nach Platonischer Lehre ursprünglich ein Verhalten des Menschen gegen sich selbst, und erst secundär ein Verhalten gegen äussere Gefahr ist; es muss 3) der begehrende Theil, ebenso, wie der Muth, sich der Vernunft unterordnen, und diess ist die Besonnenheit, (um für das unübersetzbare *σωφροσύνη* doch ein Wort zu haben); es muss endlich 4) ebendadurch die

1) Der Protagoras 330, B ff. nennt als fünfte noch die Heiligkeit, der Gorgias 507 eben diese, wogegen er die Weisheit in der *σωφροσύνη* zu befassen scheint, von der er beweist, dass sie alle Tugenden in sich schliesse. Vgl. auch Xen. Mem. IV, 6, wo die Frömmigkeit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Weisheit genannt werden; mit der letztern wird Mem. III, 9, 4 die *σωφροσύνη* identificirt.

rechte Ordnung und Zusammenstimmung im Ganzen des Seelenlebens erhalten werden, und diess ist die Gerechtigkeit 1). Eine weitere Ausführung dieser Theorie hat Plato nicht gegeben, und auch was sich von einzelnen dahin gehörigen Bemerkungen bei ihm findet, kann in Beziehung auf die untengenannten Schriften hier übergangen werden.

Dasselbe Verhältniss der sittlichen Thätigkeiten, auf welchem die Tugend des Einzelnen beruht, ist nun auch der Grund für die rechte Beschaffenheit des Staats, und so ist mit der Platonischen Ethik die Politik auf's Engste verflochten. Wir können den wesentlichen Inhalt der Platonischen Politik, wie sie uns die Republik darstellt, (vom Staat der Gesetze kann erst später die Rede sein) auf drei Hauptpunkte zurückführen: die Nothwendigkeit und die Bestandtheile des Staats, die Verfassung desselben, und die Mittel zu ihrer Verwirklichung.

Die Ableitung des Staats überhaupt und seiner einzelnen Bestandtheile erscheint bei Plato zunächst sehr willkührlich und zufällig 2). Das Wesen des Staats soll untersucht werden, weil sich der Begriff der Gerechtigkeit leichter finden lasse, wo er sich im Grossen, als wo er sich im Kleinen darstelle. Ebenso wird diese bestimmte Form des Staatslebens zunächst nur mittelst einer sehr äusserlichen Reflexion gewonnen: der Staat soll der Republik (II, 369 ff.) zufolge daraus entstehen, dass die Einzelnen zur Befriedigung ihrer sinnlichen Bedürfnisse nicht genügen, und sich desshalb zu einer Gesellschaft verbinden; wiewohl aber aus diesem Motiv, wie diess Plato wohl einsieht, statt der sittlichen Gemeinschaft nur ein rohes, dem Sinnengenuss

1) S. Rep. IV, 441, C ff. und dazu Ritter a. a. O. S. 468 ff. Brandis S. 496 ff.
2) Rep. II, 368, D.

gewidmetes Zusammenleben hervorgehen würde, so soll doch nur die Ueppigkeit den Stand der Krieger und der Regierenden und den gesammten Staatsorganismus nöthig machen. Das Gleiche, nur in mythischer Form, sagt auch der Politikus, wenn er S. 269 ff. behauptet, im goldenen Zeitalter haben die Menschen, unter der Obhut von Göttern in sinnlichem Ueberfluss lebend, noch keine Staaten, sondern erst Heerden gebildet, und erst in Folge der Verschlimmerung der Welt seien Staaten und Gesetze nöthig geworden. Wie wenig es ihm indessen mit dieser Darstellung Ernst ist, giebt Plato selbst deutlich genug zu verstehen, wenn er den angeblich „gesunden“ Naturstaat Rep. II, 372, D eine ὑῶν πόλις nennen lässt, und Polit. 272, B die Frage, ob der Zustand des goldenen Zeitalters besser gewesen sei, als der jetzige, dahin entscheidet: wenn die Früheren die äusseren Vorzüge, die ihnen jenes gewährte, für Zwecke des Wissens verwendet haben, seien sie glückseliger gewesen, als wir, im andern Fall unglücklicher. Kann nun nach diesem die fragliche Darstellung nur als eine Weise der Einkleidung, oder als eine Satyre auf Theorien, die in jener Zeit kursirten, betrachtet werden, so hat auch unser Philosoph anderwärts angedeutet, worin ihm in Wahrheit die Nothwendigkeit des Staates liegt. Wenn seiner Ansicht nach die bestgeartete Seele ohne den nöthigen Unterricht fast rettungslos zu Grunde geht, diesen aber nur in einem wohl eingerichteten Staate finden kann, wenn auch der gereifte Philosoph nur in einem entsprechenden Staatsleben für sich selbst die höchste Stufe der Vollendung erreichen und Andern am Meisten nützen kann [1]), so muss auch eben dieses der Zweck des Staates sein, die vollendete Philosophie, d. h. nach Platonischer Ansicht überhaupt die vollendete Sittlichkeit und Bildung hervor-

1) Rep. VI, 492, A ff. 496, D ff,

zubringen, und so sagt auch Plato ausdrücklich [1]), dass die höchste Aufgabe des Staats darin bestehe, die Bürger zu guten Menschen zu machen. Darin also ist auch für ihn, wie für die griechische Anschauungsweise überhaupt, die Nothwendigkeit des Staatslebens begründet, dass er sich eine vollendete Sittlichkeit ausser dem Staate gar nicht zu denken weiss. Doch dürfen wir nicht übersehen, dass diese Nothwendigkeit auch nach den angeführten Erklärungen für ihn in gewissem Sinne wieder eine blos äussere ist: während auf altgriechischem Standpunkt die Tugend als solche unmittelbar politische Thätigkeit ist, so würde der Philosoph, wie ihn sich Plato denkt, an und für sich selbst das Bedürfniss dieser Thätigkeit nicht empfinden, und nur gezwungen soll er an den Staatsgeschäften theilnehmen [2]); die Nothwendigkeit des Staats ist nur die mittelbare, dass ohne ihn die Entstehung der wahren Sittlichkeit unmöglich ist. In der weiteren Ausführung freilich wird auch diese noch enger angezogen, und an die Stelle der unvollkommenen wissenschaftlichen Ableitung tritt die ächt griechische Anschauung des Staats als der objektiven Verwirklichung der Gerechtigkeit. Dass ebenso, wie der Staat überhaupt, auch die Bestimmung der Stände im Staate ihren allgemeineren Grund hat, wird sich sogleich zeigen, wenn wir zur Verfassung des Staats übergehen.

Soll der Staat die Darstellung der Sittlichkeit im Grossen sein, so muss dieselbe Mehrheit ursprünglicher Thätigkeiten, in deren geordnetem Zusammenwirken die Sittlichkeit des Einzelnen besteht, auch in ihm stattfinden. Wie aber Plato diese Thätigkeiten in der einzelnen Seele auf ebenso viele besondere Theile der Seele zu-

1) Gorg. 464, B. 515, B. Polit. 309, C vgl. Legg. IV, 707, C und was Brandis a. a. O. S. 317 sonst beibringt.

2) S. o. S. 279, 3.

rückgeführt hatte, so setzt er auch im Staate für jede derselben einen eigenen Stand voraus. Er begründet diess zunächst ziemlich äusserlich mit der Bemerkung (Rep. II, 369, E), dass alle Geschäfte besser verrichtet werden, wenn Jeder immer nur Eines treibe; der tiefere Grund liegt aber nicht hierin, sondern im Platonischen Begriff der Sittlichkeit (Gerechtigkeit [1]) und weiterhin in der allgemeinen Eigenthümlichkeit des Systems. Demselben Charakter plastischer Anschaulichkeit und Formvollendung, den wir in der Hypostasirung der abstrakten Begriffe zu Gegenständen einer idealen Anschauung, der mathematischen Gesetze und Verhältnisse zur Weltseele, der psychologischen Thätigkeiten zu Theilen der Seele erkennen müssen, war es gemäss, auch die Grundthätigkeiten des Staats als besondere Theile desselben darzustellen. Nur durch diese Darstellung wird aber auch der Platonische Begriff der Sittlichkeit auf den Staat anwendbar, da diese dem Plato, zwar nicht wie den Pythagoräern in der mathematischen, wohl aber in einer psychologisch-physikalischen Maassbestimmung besteht, darin, dass das sittliche Ganze in dem naturgemässen Verhältniss seiner Theile erhalten wird. Aus diesen Gründen nimmt nun Plato für den Staat drei Stände an, von denen je einer einem von den Theilen der Seele entspricht: dem vernünftigen Theile der Stand der Regierenden, dem Muthe der Stand der Krieger, dem begehrenden Theile der Stand der Landbauer und Gewerbtreibenden [2]). In dem geordneten Ver-

1) Rep. IV, 443, B: *Τέλεον ἄρα ἡμῖν τὸ ἐνύπνιον ἀποτετέλεσται ὃ ἔφαμεν ὑποπτεῦσαι, ὡς εὐθὺς ἀρχόμενοι τῆς πόλεως οἰκίζειν κατὰ θεόν τινα εἰς ἀρχήν τε καὶ τύπον τινὰ τῆς δικαιοσύνης κινδυνεύομεν ἐμβεβηκέναι.*

2) Rep. II, 374, A. III, 412, B. 415, A. IV, 435, B. Der Staat ist insofern, wie diess auch Rep. II, 368, E andeutet, die Darstellung des Menschen im Grossen, andererseits aber, wie dieser

hältniss dieser Stände besteht die Verfassung des Staats. Dieses Verhältniss aber ist durch ihren Begriff bestimmt. Dem Grundsatz der Geschäftsvertheilung gemäss muss jeder Stand eine ihm eigenthümlich und ausschliesslich zugehörige Thätigkeit haben, und darf sich keiner in die Geschäfte der übrigen mischen; in der Aufrechterhaltung dieses Gesetzes, in dem *τὰ ἑαυτοῦ πράττειν*, besteht die Gerechtigkeit, und darum auch die Glückseligkeit des Staats [1]. Alles daher, was zum Geschäft der Regierung gehört, muss ausschliesslich dem Stande der Regierenden zufallen; sie müssen ebenso die unbeschränkte Regierungsgewalt haben, wie die vollendete Bildung und Einsicht. Die Verfassung des Platonischen Staats ist insofern der unbedingteste Absolutismus, aber nur der Absolutismus des Charakters und der Intelligenz — die Aristokratie, wie Plato selbst in der Republik seine ideale Verfassung bezeichnet [2]. Welches die äussere Form dieser Verfassung ist, die monarchische, oligarchische oder demokratische, wäre an sich gleichgültig, da das Wesen derselben nur darin besteht, dass, durch wen immer, die wahre Staatskunst herrsche [3]; da sich jedoch nicht voraussetzen lässt, dass eine so schwere Kunst das Eigenthum Vieler sein werde, so muss die Regierungsgewalt nur Einem oder Ei-

selbst, Abbild des Universums im Kleinen. Die Vergleichung lässt sich übrigens, was nicht zu verwundern, nicht streng durchführen; denn offenbar ist im Staate der Stand der Krieger dem der Regierenden weit näher gerückt, als in der Seele der *θυμός*, der ihrem sterblichen Theil angehört, dem *νοῦς*, und diess würde eher dem Vorbild des Universums entsprechen, in dem auch die Weltseele der Idee näher steht, als der Materie, dagegen ist sonst die Seele des Staats, die Persönlichkeit desselben, nicht vorzugsweise durch die Krieger repräsentirt.

1) Rep. II, 374, A. IV, 433, D. 435, B.

2) Ebd. III, 412, C — 414, B. 415, B f. V, 449, A. 473, C. VII, 541, A. VIII, 543, A. 544, E.

3) Polit. 292.

nigen übertragen werden, am Besten jedoch, wenigstens in dem Staate, wo für die Bildung der Regierenden genügende Vorsorge getroffen ist, Mehreren, die sich abwechselnd der philosophischen Betrachtung und den Staatsgeschäften zu widmen haben [1]). Ebenso gleichgültig ist es im Allgemeinen, ob der wahre Regent nach bestimmten Gesetzen regiert, und ob mit oder gegen den Willen der Unterthanen [2]); doch ist Plato, den ersteren Punkt betreffend, der Ansicht, dass es verkehrt sei, den einsichtsvollen Staatsmann durch Gesetze zu beschränken, die als ein Allgemeines doch nie organisch in die besondersten Verhältnisse eingreifen können [3]); und ebenso deutet er hinsichtlich des zweiten an, dass ein Staat, wie er ihn wünscht, in der Wirklichkeit nie ohne Gewaltmaassregeln zu Stande kommen könnte, dann aber sich auf die eigene Zustimmung der Bürger stützen müsste [4]). Dasselbe aber, was von dem ersten Stande gilt, muss auch von den beiden andern gelten. Sind daher die Krieger von allem Antheil an der Regierung ausgeschlossen, so haben sie andererseits auch weder das Recht noch die Pflicht, an der Thätigkeit des dritten Standes theilzunehmen: ohne andere als kriegerische Beschäftigung und ohne Privatbesitz müssen sie von den Gewerbtreibenden erhalten werden; diese hinwiederum, weder bei der Kriegführung, noch bei der Staatsverwaltung betheiligt, sollen sich ganz auf Landbau

1) Polit. 293, A. 297, B. Rep. VIII, 540, A ff. III, 414, A — Polit. 302, E gehört nicht hieher.

2) Polit. 293, A ff. 297, E ff. vgl. Rep. VI, 488 f. Gorg. 517 ff.

3) Polit. 294. Vgl. hiemit die entsprechenden Aeusserungen des Phädrus über das Verhältniss der schriftlichen Darstellung zur mündlichen Rede, oben S. 142.

4) Rep. VII, 540, E. V, 473, D. Polit. 293, D und andererseits Rep. V, 462, B f. IV, 422, E ff. Polit. 308 ff. vgl. Legg. VIII, 829, A. IV, 715, B und Brandis a. a. O. S. 518.

und Gewerbe beschränken [1]). Dass in der Bewahrung dieser Einrichtung auch die eigenthümliche Tugend des Staats, oder genauer die Gesammtheit der für den Staat nöthigen Tugenden bestehe, seine Weisheit in der rechten Einsicht der Regierenden, seine Tapferkeit im unerschütterlichen Festhalten der Krieger an der richtigen Vorstellung über das, was furchtbar ist, und was nicht, seine Besonnenheit in der Unterordnung der niedrigern Stände unter die höheren, seine Gerechtigkeit in dem Ganzen dieses Verhältnisses, zeigt die Republik IV, 427, B ff.

In dieser Feststellung des Unterschieds der Stände liegt aber auch alles Wesentliche der Platonischen Staatsverfassung; eine weitere Ausführung derselben hält Plato nach der ausdrücklichen Erklärung der Republik (IV, 425, C ff.) für unnöthig, für etwas, das sich in einem Staate, dessen Grund gut gelegt ist, von selbst mache, in einem andern doch nichts nütze; ja nach der oben angeführten Aeusserung des Politikus muss er sie sogar als unzweckmässig von der Hand weisen. — Auch was Plato ausführlich genug entwickelt hat [2]), seine Ansicht vom Werthe der übrigen Verfassungen ausser der besten, müssen wir hier ebenso, wie früher die Ausführung über die verschiedenen Stufen der Schlechtigkeit und im physikalischen Theile die Nosologie, übergehen, da Plato's eigene philosophische Theorie dadurch doch nur in untergeordneten Punkten ein weiteres Licht erhält, und nur das mag noch erwähnt werden, dass in dieser Beziehung zwischen dem Politikus und der Republik eine kleine Differenz stattfindet. Jener nämlich zählt neben der vollkommenen Verfassung sechs unvollkommene auf, die sich theils durch Zahl und Stand der Regierenden, theils dadurch unterscheiden, ob die

1) Rep. II, 374, D. III, 416, C ff.

2) Rep. VIII u. IX B. vgl. V, 449, A. Polit. 301. 302, E f.

Herrschaft eine gesetzliche oder willkührliche ist, und ihrem Werth nach so auf einander folgen: Königthum, Aristokratie, gesetzliche und ungesetzliche Demokratie, Oligarchie, Tyrannis; die Republik dagegen nennt nur vier fehlerhafte Verfassungen und stellt diese nach theilweise veränderter Schätzung so, dass zuerst die Timokratie kommt, dann die Oligarchie, erst nach dieser die Demokratie, und zuletzt, wie früher, die Tyrannis — eine Abweichung, die wir uns ohne Zweifel aus einer wirklichen Veränderung in Plato's Ansicht zu erklären haben. Was übrigens die Form der Darstellung in der Republik betrifft, so habe ich auch schon an einem anderen Orte [1]) bemerkt, dass die Ableitung der verschiedenen Verfassungen aus einander ohne Zweifel nur die Abfolge hinsichtlich der Wahrheit und des Werthes ausdrücken, nicht aber über die Art, wie dieselben der geschichtlichen Erfahrung zufolge in einander übergehen, etwas aussagen soll.

Fragen wir nun noch nach den Mitteln zur Verwirklichung dieser Staatsverfassung, so unterscheidet Plato deren zwei: das eine ist die Bildung und Erziehung der Staatsbürger, das andere die mit dieser im Zusammenhang stehenden Staatseinrichtungen. Das ungleich wichtigere ist aber das erste, die Bildung der Staatsbürger, denn ohne diese, glaubt er, seien die besten Gesetze werthlos, mit ihr werden sie immer auch gefunden werden [2]). Die Hauptsache ist dabei natürlich, dass die Regierenden die rechte Einsicht besitzen, mit welcher unserem Philosophen immer auch die vollendete Sittlichkeit gegeben ist. Diess betrachtet er als die erste und letzte Bedingung alles wahren Staatslebens. „Wenn nicht die Philosophen zur Herrschaft in den Staaten kommen — so lautet die berühmte Erklärung

1) Plat. Stud. S. 206 f.

2) S. o. S. 293 und Rep. IV, 423, E.

Rep. V, 473, C f. — oder die jetzt so genannten Könige und Machthaber aufrichtig und gründlich Philosophie treiben, wenn nicht die Macht im Staate und die Philosophie in Eines zusammenfällt, so ist kein Ende der Leiden für die Staaten zu hoffen, ich denke aber auch nicht für die Menschheit." Demgemäss ist denn auch für den Platonischen Staat die philosophische Bildung der künftigen Herrscher von der grössten Bedeutung. Wie diese zu Stande kommt, musste schon früher erwähnt werden; hier ist daher nur noch beizufügen, dass Plato für diesen ganzen Bildungsgang eine sehr lange Zeit vorschreibt: die Zöglinge sollen schon als Knaben mehr spielend, vom 20. Jahr an strenger wissenschaftlich in den mathematischen Fächern, vom 30. Jahr an in der Dialektik unterrichtet werden, dann 15 Jahre lang als Feldherren thätig sein und erst mit dem 50. Jahr in das Collegium der Staatslenker eintreten. — Diese philosophische Bildung selbst jedoch setzt die musikalische und gymnastische Vorbildung voraus; eben dieselbe ist aber ausser den Regierenden auch den Kriegern unerlässlich, wenn diese die ihrem Stande nothwendige Tugend erlangen sollen. Ein zweiter Hauptpunkt ist daher die rechte Einrichtung der Musik und Gymnastik, besonders aber der erstern, denn ihren Einfluss schlägt Plato so hoch an, dass seiner Ansicht nach jede Veränderung der musikalischen Weisen eine entsprechende Veränderung in den Gesetzen des Staats nach sich zieht [1]. Auf sie wird daher eine weise Regierung das strengste Augenmerk richten, um weder in die Musik im engern Sinne einen unsittlichen und verweichlichenden Charakter sich einschleichen zu lassen, noch der Dichtkunst Formen zu gestatten, welche die Bürger der Einfachheit und Wahrheitsliebe entwöhnen könnten, wie diess nach Plato beim grösseren Theile der nachah-

1) Rep. IV, 424, C.

menden Poësie der Fall ist; besonders wird sie aber den Inhalt der Dichtungen beaufsichtigen, und alles Unsittliche, wie namentlich alle unwürdigen Vorstellungen über die Götter, verbieten [1]. — Neben diesen zwei Theilen der öffentlichen Erziehung sollte man nun auch Untersuchungen über die Bildung des dritten Standes erwarten. Dieser erscheint jedoch Plato, von seinem aristokratischen Standpunkt aus, so untergeordnet, dass er von seiner Erziehung auch nicht mit Einem Wort redet, und ihn ganz sich selbst überlassen zu wollen scheint [2].

Ebenso verhält es sich nun auch mit den Einrichtungen, die Plato im Zusammenhang mit dieser Bildung der Staatsbürger nöthig findet; auch sie sind nur für die zwei höheren Stände bestimmt, vom dritten wird gar nicht gesprochen. Diese Einrichtungen aber werden nur darin bestehen können, dass der Einzelne in allen Momenten seines Lebens schlechthin zum Organ des Ganzen gemacht wird; in dieser unbedingten Unterordnung der Einzelnen unter das Ganze liegt ja eben die höchste Tugend und der Bestand des Staates. Schon die Erzeugung der Bürger (d. h. der aktiven Bürger) muss daher unter die Aufsicht des Staats gestellt werden — eine Bestimmung, über die wir uns um so weniger wundern können, wenn wir sehen, welchen Einfluss Plato der Erzeugung auch auf den sittlichen und intellektuellen Charakter zugeschrieben hat; wozu noch kommt, dass nicht allein die Zahl der Geburten im Staate dem Interesse des Ganzen gemäss geregelt, son-

1) Rep. II, 376, E — III, 404, E. Einiges Weitere über diesen Abschnitt s. o. S. 177 f.

2) Vgl. Rep. IV, 421, A: ἀλλὰ τῶν μὲν ἄλλων ἐλάττων λόγος· νευροῤῥάφοι γὰρ φαῦλοι γενόμενοι καὶ διαφθαρέντες καὶ προσποιησάμενοι εἶναι μὴ ὄντες πόλει οὐδὲν δεινόν· φύλακες δὲ νόμων τε καὶ πόλεως μὴ ὄντες ἀλλὰ δοκοῦντες ὁρᾷς δὴ ὅτι πᾶσαν ἄρδην πόλιν ἀπολλύασι, καὶ αὖ τοῦ εὖ εἶναι καὶ εὐδαιμονεῖν μόνοι τὸν καιρὸν ἔχουσιν.

dern auch die Zeit der Erzeugung von solchen bestimmt werden muss, welche der jede Periode beherrschenden kosmischen Einflüsse kundig sind [1]). Daher denn die Platonische Weibergemeinschaft nebst allen damit in Verbindung stehenden Anordnungen über die Zeit und Art der vom Staat erlaubten Geschlechtsverbindungen, über die falschen Loose, durch die sie gelenkt werden sollen, über Abtreibung und Aussetzung eines Theils der Kinder [2]) u. s. w. Ebenso, wie die Erzeugung, muss ferner auch die Erziehung der Bürger durchaus Sache des Staates sein; der Grundsatz der öffentlichen Erziehung wird hier mit einer Strenge durchgeführt, die für sich schon alles Familienleben aufheben würde, wenn weder die Kinder ihre Eltern, noch die Eltern ihre Kinder kennen sollen, diese unmittelbar nach der Geburt öffentlichen Erziehungsanstalten übergeben, und ausschliesslich in diesen erzogen werden [3]), und ebenso auch die Wahl des Standes nicht dem Einzelnen oder seinen Eltern, sondern nur den Regierenden zusteht [4]). Damit endlich auch für's spätere Leben Keiner sich selbst und den Seinigen, sondern Alle nur dem Staate gehören, so wird alles Privateigenthum und Hauswesen aufgehoben, die zwei höheren Stände werden gemeinsam, aus den Mitteln des dritten, vom Staat erhalten, und da bei dieser Lebensweise der häusliche Wirkungskreis der Frauen aufhört, so haben auch sie an Krieg und Staatsgeschäften und der darauf bezüglichen Erziehung theilzu-

1) Man vgl. ausser dem S. 283 Angeführten noch Rep. V, 459, A f. 460, B. VIII, 546.

2) Rep. V, 457, C ff. Mehr nur im Allgemeinen verlangt der Politikus S. 310, dass der wahre Staatsmann darauf sehen solle, dass auch durch die Ehen, wie im Staatsleben überhaupt, die richtige Mischung ruhiger und feuriger Charaktere (des σῶφρον und ἀνδρεῖον) zu Stande gebracht werde.

3) Rep. V, 460, B f.

4) III, 415, C ff. 415, B f.

nehmen [1]). — Anderweitige Gesetze hält Plato auch hier für unnöthig [2]), und nur das ist zu erwähnen, dass er für seine Republik nicht blos im Allgemeinen die griechischen Zustände voraussetzt, das Verhältniss derselben zu andern Staaten (IV, 422 f. 423, A) als ein Verhältniss einzelner Städte zu einander beschreibt, tausend aktive Staatsbürger für eine genügende Anzahl hält, und überhaupt die Stadt und den Staat noch identificirt, sondern dass er seinen Staat auch ausdrücklich als einen hellenischen bezeichnet, in den Gesetzen über die Kriegführung auf diesen Charakter desselben Rücksicht nimmt, und den Kampf mit Hellenen nicht als einen Krieg, sondern als einen Bürgerzwist betrachtet wissen will, in dem das Land des Gegners zu verheeren oder ihn zum Sklaven zu machen nicht erlaubt sei, wogegen diess im Kampfe mit den Barbaren, als den natürlichen Feinden der Hellenen, gestattet sein soll. Diese Bestimmungen sind auch desshalb von Interesse, weil sie zeigen, dass Plato so wenig, als seine übrigen Zeitgenossen, an der Sklaverei als solcher Anstoss genommen hat.

Dass nun Plato in diesem seinem Staate nicht ein blosses Ideal im modernen Sinne, d. h. ein in der Wirklichkeit unausführbares Phantasiebild schildern wolle, diess scheint seit HEGELS vortrefflicher Erörterung dieses Punkts [3]) immer allgemeiner anerkannt zu werden. Es spricht auch wirklich Alles gegen jene Vorstellung. Das ganze Princip

1) III, 415, D ff. V, 449—457. 466, E ff Sehr charakteristisch für den Griechen ist hier namentlich die Art, wie die Theilnahme der Weiber an den gymnastischen Uebungen besprochen wird. Während uns an der Zumuthung, dass sich die Weiber öffentlich nackt zeigen sollen, zunächst die Verletzung des Schaamgefühls auffällt, so fürchtet Plato (452, A) nur, dass man diess lächerlich finden möchte, und antwortet darauf mit den schönen Worten (457, A): *'Αποδυτέον δὴ ταῖς τῶν φυλάκων γυναιξὶν, ἐπεί περ ἀρετὴν ἀντὶ ἱματίων ἀμφιέσονται.*

2) Polit. 293 ff. 297, E ff. Rep. IV, 425 ff.

3) Gesch. d. Phil. II, 240 ff.

des Platonischen Staats ist das der griechischen Sittlichkeit, dieser Staat selbst wird ausdrücklich für einen griechischen erklärt, und seine Gesetzgebung nimmt auf die griechischen Zustände Rücksicht; das ganze fünfte, sechste und siebente Buch der Republik hat nur den Zweck, die Mittel zur Verwirklichung des Platonischen Staats anzugeben; Plato selbst versichert auf's Bestimmteste, dass er seinen Staat nicht blos für möglich, sondern auch für schlechthin nothwendig halte, dass er nur ihm den Namen eines Staats zugestehen könne, und nur von ihm Heil für die Menschheit erwarte [1], alle andern Staatsformen dagegen für schlecht und verfehlt ansehe [2]; der ganze Charakter seiner Philosophie verbietet die Vorstellung, als ob ihm das durch die Idee Bestimmte ein Unwirkliches und Unausführbares hätte sein können [3]. Die Aufgabe kann daher für uns nur die sein, zu erklären, wie Plato zu einer so eigenthümlichen politischen Theorie gekommen ist. Hiefür kann man sich nun zunächst auf die sonst bekannten politischen Grundsätze des Philosophen und seiner Familie, auf seine aristokratische Denkweise und seine Vorliebe für dorische Sitte und Verfassung berufen [4]. Und die Spuren derselben lassen sich auch in der Platonischen Republik nicht verkennen. Die strenge Unterordnung der Einzelnen unter das Ganze, das Dringen auf politische Einheit, die Syssitien und die einfache Lebensweise der Krieger, die Ausschliessung derselben von Landbau und Gewerbe, die Theilnahme der Weiber an den gymnastischen Uebungen, der kriegerische Charakter dieser Uebungen, die Strenge und Einfachheit

1) Rep. VI, 499, C f. IV, 422, E. V, 473, C. Polit. 293, C. 300, E. 301, D.

2) Rep. V, 449, A. VIII, 544, A. Polit. 292, A. 301, E ff.

3) Vgl. über diese Punkte m. Plat. Stud. S. 19 ff.

4) S. Hermann Plat. I, 541 f. Morgenstern De Plat. Rep. S. 305 ff.

der Poësie und Musik [1]), die Xenelasie gegen die Dichter, das Aussetzen schwächlicher Kinder, die Ausschliessung der Jüngeren von Staatsgeschäften, der aristokratische Charakter der ganzen Verfassung legen von dem Dorismus ihres Urhebers hinreichendes Zeugniss ab [2]). Aber doch lässt sich gerade das Eigenthümlichste derselben hieraus nicht erklären. Um nicht von der Weiber- und Gütergemeinschaft, von denen sich in den dorischen Staaten so wenig findet, als in den jonischen, und von Plato's scharfem Tadel der spartanischen Verfassung (Rep. VIII, 547, D ff.) zu reden, so ist der eigentliche Grundstein der Platonischen Republik, die philosophische Bildung der Regierenden, dem dorischen Geiste durchaus fremd und entgegengesetzt, und überhaupt zwischen der auf unreflektirte Sitte und strenge Gesetzlichkeit gegründeten, nur auf die kriegerische Grösse des Staats und männliche Kraft seiner Bürger berechneten spartanischen Gesetzgebung, und dem aus der Idee heraus construirten, ganz im Dienste der Philosophie stehenden Platonischen Staat ein so tiefgreifender Unterschied, dass man gerade die wesentlichsten Bestimmungen des letztern übergehen muss, um in ihm nur eine verbesserte Auflage des lykurgischen zu sehen. Eher möchte man sich in dieser Beziehung an die politische Tendenz des pythagoreischen Bundes erinnert finden, welcher ja gleichfalls die Idee einer Reform des Staatslebens durch die Philosophie zu Grunde liegt, und ohne Zweifel ist auch diese nicht ohne Einfluss auf Plato geblieben. Zur Erklärung seiner politischen Theorie reicht aber auch

1) Nur die phrygische und dorische Tonart und von musikalischen Instrumenten nur die Leyer und Cither sollen geduldet, die Flöten dagegen (deren Gebrauch zu Plato's Zeit in Athen häufig war) und ähnliche Instrumente ebenso, wie die jonische und lydische Tonart verbannt werden, Rep. III, 398, D ff.

2) Vgl. auch Rep. VIII, 547, D.

sie weit nicht aus; so viel wir wenigstens wissen haben die Pythagoreer nur die bestehenden aristokratischen Verfassungen aufrecht zu erhalten und etwa in untergeordneten Punkten zu verbessern, nicht aber wesentlich neue Theorieen im Staate zu verwirklichen gesucht. Auch HEGELS [1]) treffende Bemerkungen über den Zusammenhang der Platonischen Politik mit dem allgemeinen Princip der griechischen Sittlichkeit und dem damaligen Zustand Griechenlands genügen nur theilweise. Es ist ganz richtig, der Platonische Staat stellt uns das Moment des griechischen Geistes, wodurch sich dieser vom modernen unterscheidet, die Unterordnung des Einzelnen unter das Ganze, die Beschränkung der individuellen Freiheit durch den Staat, überhaupt die Substantialität der griechischen Sittlichkeit in der höchsten Vollendung dar; es ist ebenso richtig, Plato musste sich zur einseitigen Hervorhebung dieses Moments durch die politischen Erfahrungen seines Vaterlands aus der nächsten Vergangenheit hingetrieben finden, denn gerade die ungezügelte Willkühr der Individuen war das Verderben Griechenlands und besonders Athens im peloponnesischen Kriege gewesen [2]). Wir haben so hier die Erscheinung, dass der griechische Geist in demselben Augenblick, in dem er sich aus der Wirklichkeit in seine Idealität zurückzieht, doch zugleich diese Losreissung des Subjekts vom Staat als sein Verderben erkennt, und die gewaltsame Unterordnung des erstern unter den letzteren fordert. Nur ist damit der Zusammenhang von Plato's Politik mit seinem eigenthümlichen philosophischen Princip noch nicht erklärt. Dieser aber liegt in der Transcendenz der Platonischen Ideen. Indem die Idee hier als fürsichseiende Wesenheit bestimmt ist, die der Erscheinung zu ihrer Verwirklichung

1) Gesch. d. Phil. II, 244 f.
2) Vgl. ausser manchem Andern Rep. VIII, 557, A ff. 562, B ff.

nicht bedarf, ebenso aber die Erscheinungswelt als das seiner Natur nach von der Idee Verlassene, indem nur das Allgemeine das Wirkliche sein soll, das Einzelne als solches das blosse Nichtsein des Allgemeinen, und so auch im Menschen die sinnliche Seite seiner Natur, die natürliche Grundlage der Individualität, nur ein zu seinem ursprünglichen Wesen nicht gehöriges Anhängsel, so kann auch die Darstellung der Idee im menschlichen Leben nicht in der freien Entwicklung der Individualität, sondern nur in ihrer gewaltsamen Bestimmung durch das ihr äusserlich gesetzte Allgemeine gesucht werden. Die Platonische Staatseinrichtung ist daher die härteste Unterdrückung der Subjektivität; wie Plato in der Physik des Weltbildners bedurfte, um die Materie gewaltsam der Idee zu unterwerfen, so bedarf er in der Politik der absoluten Herrschermacht, um den Egoismus der Individuen zu bändigen. Auf den aus der freien Bewegung der Einzelnen sich erzeugenden Gemeingeist kann sich diese Politik nicht verlassen, die Idee des Staats muss als ein besonderer Stand existiren, in dem sie sich aber aus demselben Grunde der Einzelnen nur dadurch bemächtigen kann, dass diese alles dessen, worin das individuelle Interesse Befriedigung findet, entkleidet werden [1]). Es findet hier also ein entsprechender Zusammenhang des Praktischen mit dem Theoretischen statt, wie in der mittelalterlichen Kirche, die dem Platonischen Staat mit Recht verglichen worden ist [2]). Wie die theoretisch vorausgesetzte Transcendenz des Göttlichen in dieser auch die praktische Trennung des Reichs Gottes von der Welt, die äusserliche Beherrschung der Gemeinde durch die ihr jenseitige und unzugängliche, in einem eigenen Priesterstande niedergelegte Glaubenswahrheit, ebenso

1) Vgl. Rep. V, 463, E ff.

2) Von Baur das Christliche d. Plat. Tüb. Zeitschr. 1837, 3, 36.

aber für diesen die Lossagung von den wesentlichen individuellen Zwecken in Priester- und Mönchsgelübden zur Folge hatte, so sind auch für die Platonische Staatslehre aus ähnlichen Voraussetzungen ähnliche Consequenzen hervorgegangen.

Nur anhangsweise kann hier von der Platonischen Aesthetik gesprochen werden. Plato redet sehr oft vom Schönen, in seiner Lehre von der Liebe besonders spielt der Begriff der Schönheit eine bedeutende Rolle. Ebenso lässt er sich oft genug auf die Kunst ein; die Anforderungen der Republik an die Poësie und Musik und die Aeusserungen des Phädrus und Timäus über die *μανία* mussten schon oben berührt werden. Nichtsdestoweniger bildet die Aesthetik keinen eigenen Theil seines Systems. In keinem seiner ächten Dialogen [1]) hat Plato den Begriff des Schönen oder das Wesen der Kunst für sich zum Gegenstand seiner Forschung gemacht, und so wird man sich auch im Ganzen seines Systems vergeblich nach einer Stelle umsehen, wo sich ästhetische Untersuchungen organisch in dasselbe einfügten. So bleibt auch schon der Grundbegriff der Aesthetik, der Begriff des Schönen, bei ihm sehr schwankend, und sieht man auch aus dem Gebrauche dieses Worts wohl, dass er damit die Idee vorzugsweise insofern bezeichnen will, als sie in die Anschauung tritt [2]), so redet er doch ebensosehr auch von der Schönheit der Wissenschaften u. s. f., so dass ihm die Idee des Schönen immer wieder mit der des Guten und Wahren zusammenfliesst [3]). Aehnlich verhält es sich auch mit seinen Aeusserungen über die Kunst. Nach der einen Seite wird die Kunst als Nachahmung des

1) Den grössern Hippias und den Io vermag ich trotz der Gunst, die ihnen neuerdings wieder zugewendet worden ist, nicht zu diesen zu rechnen, auch sie übrigens würden die obige Behauptung nur unwesentlich modificiren, da weder der Hippias auf irgend ein positives Resultat hinarbeitet, noch der Io das Wesen der künstlerischen Begeisterung gründlicher untersucht.

2) Phädr. 250, B. D. Symp. 210, B.

3) Symp. 210, C ff. Rep. III, 402, D. Phileb. 64, E ff. 66, B. Ge-

Wirklichen, und ebendamit als ein Theil der Fertigkeit bezeichnet, Scheingebilde an die Stelle der Wahrheit zu setzen [1]), ihre Quelle ist theils unklare Begeisterung (μανία)[2]), theils unwissenschaftliche Empirie [3]), ihre Wirkung, wenigstens in der Regel, moralisch nachtheilig [4]), und, wie Plato vom komischen und tragischen Genuss behauptet [5]), auf die Erregung tadelnswerther Affekte gegründet. Nach der andern Seite wird der sittliche Nutzen der Kunst, namentlich der Musik, anerkannt, und ihre eigentliche Aufgabe in der Darstellung des sittlich Schönen, oder genauer, in der Nachahmung edler Charaktere gefunden [6]), und ebenso wird in der bekannten Forderung [7]), dass der wahre Dichter gleichsehr Tragiker und Komiker sein müsste, die Idee einer auf wissenschaftlicher Einsicht beruhenden Kunstthätigkeit angedeutet. Dafür wird nun aber diese von Plato gebilligte Kunst so ganz in den Dienst des Staats und der öffentlichen Erziehung gezogen [8]), dass für die eigenthümlich ästhetische Betrachtung derselben kein Raum mehr bleibt. Finden wir daher bei Plato auch einzelne dahin einschlagende Winke und Bemerkungen, hinsichtlich deren auf die bereits angeführten Schriften verwiesen werden mag, so lag doch eine Theorie der Kunst als solche nicht in seiner Absicht.

nauceres über den Platonischen Begriff des Schönen s. b. E. Müller Gesch. d. Theorie d. Kunst b. d. Alten I, 57—72. Zum Folgenden überhaupt vgl. eben diesen u. Ruge Platonische Aesthetik.

1) Phädr. 248, E. Soph. 219, B. 233, D ff. 266, C Krat. 423, C f. Polit. 306, D. Rep. X, 595, C–608, B. Gess. IV, 719, C. X, 889, C f. u. ö.

2) Phädr. 245, A. Apol. 22, B. Meno 99, D. Gess. IV, 719, C. (Io 533, D ff.).

3) Phileb. 55, E. 62, C. vgl. Rep. X, 601, C. 605, C.

4) S. o. S. 295 f. u. Rep. X, 595 ff. Gorg. 501, D ff. — etwas milder äussern sich die Gess. VII, 816, D ff. 798, E ff. u. ö. vgl. Müller a. a. O. S. 90. 102 f. 121.

5) Phileb. 48 ff. Rep. X, 606, A ff.

6) Rep. III, 398, A f. 400, C ff. Gess. II, 654, B. 655, B. VIII, 838, C. u. ö.

7) Symp. 223, D. vgl. Gess. VII, 816, D.

8) S. o. S. 295 u. Gess. II, 652. 665.

§. 23.

Das Verhältniss der Platonischen Philosophie zur Religion.

Erst jetzt, nachdem wir die Platonische Philosophie ihrem systematischen Zusammenhange nach vollständig kennen gelernt haben, kann auch von den theologischen und religiösen Elementen derselben gesprochen werden, da diese einestheils, eben als theologische, keinen integrirenden Bestandtheil des philosophischen Systems ausmachen, anderntheils sich mit diesem so vielfach berühren, dass sie kaum an einem einzelnen Punkte des Systems eingefügt werden können. Wir können dabei das Verhältniss des Platonismus zur Volksreligion und zum Monotheismus unterscheiden.

Dass nun Plato die Vorstellungen des griechischen Polytheismus von einer Vielheit und sinnlichen Gestalt des Göttlichen ihrem eigenthümlichen Sinne nach nicht zu theilen vermochte, erhellt aus den ersten Anfangsgründen seiner Philosophie so unmittelbar, dass wir kaum nöthig haben, uns zum Beweis dieses Satzes ausdrücklich noch auf die Freiheit, mit der er diese Vorstellungen in mythischer Darstellung benützt und verwirrt [1]), und auf die Polemik der Republik [2]) gegen die anthropomorphistischen Vorstellungen der Dichter zu berufen — denn dass auch die letztere unmittelbar die Volksreligion selbst trifft, liegt am Tage: was Plato die Darstellung der Dichter nennt, ist die griechische Mythologie überhaupt; „Homer und Hesiod haben den Hellenen ihre Götter gemacht.“ Das Merkwürdige ist nun aber, dass er die Vorstellungen des Volksglaubens darum doch nicht schlechtweg verwirft, sondern einen Kern der Wahrheit aus ihnen zu gewinnen sucht.

1) Z. B. Symp. 190, B ff. Polit. 271, C f. 272, B. Phädr. 252, C ff.

2) II, 377 ff. III, 388, C ff. 390, B ff. vgl. Theät. 151, B. 176, C. Phädr. 247, A. Tim. 29, E.

Zwar hält er nicht viel auf die in seiner Zeit gewöhnlichen physikalisch-allegorischen Mythendeutungen [1]), theils weil er die Unsicherheit und Unfruchtbarkeit solcher Erklärungen erkennt, theils auch weil, nach seiner richtigen Bemerkung, das Volk und die Jugend die Mythen nicht nach ihrem verborgenen Sinn, sondern nach ihrer unmittelbaren Bedeutung auffasst. Nichtsdestoweniger soll der Göttervorstellung überhaupt eine Wahrheit zu Grunde liegen. Diese findet Plato theils im Allgemeinen im Glauben an ein Göttliches, wenn er selbst sich des Ausdrucks θεοὶ vielfach für die Gottheit überhaupt bedient, theils aber, was die besondere Bestimmtheit jener Vorstellung, die Vielheit von Göttern betrifft, darin, dass wirklich gewisse Mittelwesen zwischen der absoluten Gottheit und dem Menschen angenommen werden müssen. Diese Mittelwesen aber sind ihm die Gestirne. Nur diese sind es, welche der Timäus (39, E ff.) beschreibt, wo er von der Bildung des himmlischen Geschlechts der Götter reden will, sie sind die gewordenen Götter, welche die edelsten Bestandtheile des Einen geschaffenen Gottes, der Welt, ausmachen, der himmlische Chor, dessen Zug durch den Himmel der Phädrus schildert [2]); „was aber die andern Götterwesen betrifft, so übersteigt es unsere Kraft, von ihrer Bildung zu reden; wir müssen aber wohl, dem Gesetze folgend, denen, die früher darüber gesprochen haben, Glauben schenken, wenn sie auch ohne wahrscheinliche und zwingende Beweisgründe sprechen mögen, da sie ja Abkömmlinge der Götter waren, wie sie sagten, und ihre Vorfahren selbst am Besten gekannt haben werden.“ Das heist mit andern Worten: in der Platonischen Philosophie können diese Göttervorstellungen keinen Platz finden, Plato hat aber Gründe,

1) Phädr. 229, C f. Rep. III, 378, D.

2) 246, E ff. vgl. dazu Böckh Philolaus S. 104 ff.

sich nicht direkt gegen dieselben zu erklären. Nur die Gestirne können es daher auch sein, deren Mitwirkung bei der Bildung des Menschen der Philosoph seiner eigentlichen Meinung nach annimmt, wenn er gleich dieselbe (Tim. 41, A) auf alle geschaffenen Götter ausdehnt. Diese Bedeutung der Gestirne wird weniger Auffallendes für uns haben, wenn wir erwägen, dass Plato nicht nur die Welt überhaupt für beseelt hält, sondern ebenso auch die einzelnen Gestirne, an die gewöhnliche Vorstellung der Alten anschliessend, für selige vernünftige Wesen, die in der Vollkommenheit ihrer Gestalt und Bewegung die Gleichförmigkeit, das Maass und die Harmonie der Idee nachahmen [1]. Im Zusammenhang damit sagt er auch, dass die Gestirne den Menschen nicht blos Vorzeichen der Zukunft senden (Tim. 39, C f.), sondern auch wirklich auf die menschlichen Schicksale Einfluss haben, wie denn namentlich die Erzeugung durch den Lauf der Gestirne theilweise beherrscht sein soll [2]), und wir dürfen wohl annehmen, dass es ihm auch mit dieser Aeusserung in der Hauptsache Ernst ist. Ja er macht der Volksreligion noch ein weiteres Zugeständniss. Dem hellenischen Charakter seines Staates gemäss soll in diesem auch der vaterländische Gottesdienst eingeführt, und die Bestimmung mancher Punkte dem delphischen Apollo überlassen werden [3]). SCHLEIERMACHER hat gewiss richtig gesehen, wenn er hierin die Ueberzeugung erkennt, dass auch die hellenische Mythologie Wahrheit enthalte, und dass ohne eine volksthümliche Grundlage keine Staatsreligion möglich sei [4]); wollte man jedoch wei-

1) Tim. S, 40. 38, E ff.

2) Rep. VIII, 546. Die genauere Erklärung dieser berühmten Stelle gehört nicht hieher; übrigens gestehe ich gerne, sie auch nicht genügend geben zu können.

3) Rep. IV, 427, B f. V, 461, E. VII, 540, C.

4) Einl. zur Rep. S. 19 f.

ter daraus schliessen, dass auch Plato für sich selbst der Göttervorstellung in dieser ihrer Unmittelbarkeit theoretische Wahrheit beigelegt habe, so würde man schon nach dem Obenbemerkten gewiss fehlgreifen; ausdrücklich rechnet er ja die Mythen (Rep. 377, A) zu den Lügen, mittelst deren die Staatsbürger erzogen werden müssen, der Werth dieser Mythen aber liegt ihm, wie wir bereits wissen, nicht in ihrer theoretischen Wahrheit, sondern in ihrer sittlichen Wirkung.

Ungleich schwieriger ist die Untersuchung über das Verhältniss der Platonischen Philosophie zum religiösen Monotheismus, und die Bedeutung, welche die Vorstellung der Einen Gottheit für sie hat. Zunächst liegt hier so viel am Tage, dass diese Bedeutung nur im Verhältniss jener Vorstellung zu dem philosophischen Princip des Platonischen Systems, den Ideen, gesucht werden kann. Für diese könnte sie nun in dreierlei Art nothwendig sein: die Gottheit könnte als die Ursache der Ideen selbst, oder als die Ursache ihrer Verwirklichung in der Erscheinungswelt, oder als mit der Ideenwelt oder der höchsten Idee identisch postulirt werden — denn ein vierter Fall, dass die Gottheit das Produkt der Ideen wäre, ist durch den Begriff der Gottheit unmittelbar ausgeschlossen; nur die Welt und ihre Theile werden auch von Plato als gewordene Götter bezeichnet, denen der Tim. 34, A den ἀεὶ ὢν θεὸς entgegenstellt. Von diesen drei möglichen Annahmen ist uns nun die erste, dass die Ideen Produkte der Gottheit seien, schon früher (S. 197 f.) in der Auffassung der Ideen als ewiger Gedanken Gottes vorgekommen. Konnten wir uns aber derselben in dieser Wendung nicht anschliessen, so muss auch im Allgemeinen gegen sie bemerkt werden, dass die Ideen, als *ewige* Wesenheiten, auf die göttliche Ursächlichkeit nur insofern zurückgeführt werden können, wiefern Gott der immanente Grund der Ideen, d. h. die höchste

Idee oder die Ideenwelt selbst ist, dass daher diese Ansicht jedenfalls auf die, welche wir als die dritte genannt haben, zurückgeführt werden müsste, wogegen die Vorstellung von einem persönlichen Wesen, das die Ideenwelt als ein von ihm Verschiedenes erst hervorgebracht hätte, mit der ewigen Natur der Ideen unvereinbar ist. Weit mehr kann die Ansicht für sich anführen, welche den Ideen Gott als das bewegende Princip zur Seite stellt, durch das die an sich unbewegten, als ruhende Urbilder dastehenden Ideen in die Welt eingeführt worden seien [1]). Schon Aristoteles [2]) hält der Ideenlehre die Frage entgegen, was denn das Wirkende sein solle, das die Dinge den Ideen nachbilde, und auch wir haben anerkannt, dass in den Ideen das bewegende Princip fehle, das sie zur Erscheinung forttreibt. Eben diese Lücke scheint nun der Begriff der Gottheit auszufüllen, wie ja der Timäus seines Weltbildners offenbar nur desswegen bedarf, weil er ohne ihn keine bewegende Ursache hätte. Auf dieselbe Annahme scheinen alle die Stellen zu führen, in denen der *νοῦς*, oder noch bestimmter der göttliche Verstand als die Ursache der Welt und ihrer Einrichtung genannt ist [3]). Nichtsdestoweniger ist auch diese Ansicht in der obigen Fassung nicht ganz richtig. Um nichts von der naheliegenden Einwendung zu sagen, dass wir so entweder zwei von einander unabhängige höchste Principien erhielten, oder doch wieder das eine derselben aus dem andern abgeleitet werden müsste, sei es nun die Ideen aus der Gottheit oder die Gottheit aus den Ideen, und dass sich in jedem dieser Fälle wieder vielfache Schwierigkeiten ergeben würden, so schreibt Plato selbst eben das, worin nach dieser Ansicht die eigen-

1) Brandis a. a. O. S. 327 ff.

2) Metaph. I, 9. 991, a, 22 u. ö.

3) Phädo 97, B ff. Phileb. 23, D. 28, D f. 30, C. Tim. 28, A. Soph. 265, C f.

thümliche Bedeutung der Gottheit liegen soll, und was er auch wohl selbst auf die Gottheit zurückführt, anderwärts wieder der Idee zu. Im Sophisten S. 248, E [1]) wird das schlechthin Wirkliche überhaupt, d. h. die Ideen, als ein Denkendes und Belebtes dargestellt, der Parmenides S. 134, C schliesst aus der Voraussetzung, dass die Ideen für sich und vom Sinnlichen getrennt existiren, die Götter könnten nichts von uns, und wir nichts von den Göttern wissen, der Philebus S. 30, C f. lässt die königliche Vernunft auch dem Zeus erst durch die *αἰτία*, unter der hier nur die Idee verstanden werden kann, mitgetheilt sein, und die Republik nennt die Idee des Guten als dasjenige, was ebenso dem Erkennenden die Kraft, als dem Erkannten die Wirklichkeit verleihe [2]). In diesen Aeusserungen nimmt die Idee, oder

1) Die Stelle selbst ist schon S. 200 abgedruckt, Genaueres darüber s. u.

2) VI, 588, D: *Τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι, αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας ὡς γιγνωσκομένης μὲν διανοοῦ, οὕτω δὲ καλῶν ἀμφοτέρων ὄντων, γνώσεώς τε καὶ ἀληθείας, ἄλλο καὶ κάλλιον ἔτι τούτων ἡγούμενος αὐτὸ ὀρθῶς ἡγήσει.* 509, B: *Καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει.* Diese berühmte Stelle ist neuerdings von van Heusde Init. phil. plat. II, 3, 88 ff. und Hermann (Jahns Jahrbb. 1. Supplementb. S. 626 ff. Vindiciae Disput. de id. boni S. 15 ff.) unter Beistimmung Stallbaums (Proll. in Tim. S. 46 ff.), Trendelenburgs (de Philebi consil. S. 17 ff.), Wehrmanns (Plat. de s. bono doctr. S. 70 ff.) und Möllers (Theodiceae Plat. lineam. S. 7 f.) so erklärt worden, dass die Idee des Guten nur den vom göttlichen Verstande angeschauten absoluten Zweck bezeichnen sollte, auf den die ganze Welteinrichtung bezogen sei. Wie jedoch von diesem gesagt werden könnte, dass er die Ursache des Seins und Erkennens sei, dass er (Rep. VII, 517, C) für Alles die Ursache alles Schönen und Guten sei, in der sichtbaren Welt das Licht und die Sonne erzeuge, in der geistigen Urquell (*κύριος*) der Wirklichkeit (denn diess, die Wahrheit des Seins, bedeutet hier *ἀλήθεια*) und Vernunft sei — Aus-

bestimmter die Idee des Guten genau dieselbe Stelle ein, wie sonst die Gottheit, und wird ebenso, wie diese, als der Urgrund alles Seins und das höchste Seiende beschrieben, was nur dann etwas Anderes, als der vollkommene Widerspruch ist, wenn die Idee des Guten von der Gottheit überhaupt nicht verschieden, sondern eben nur sie selbst ist. Ausdrücklich sagt ja aber diess der Philebus [1]. Diess also werden wir als Plato's eigentliche Meinung ansehen dürfen, dass Gott mit der Idee des Guten identisch sei. Dass dann statt der letztern, wo es sich nicht um genauere Unterscheidung derselben von den übrigen Ideen handelt, auch die Ideen überhaupt die Ursache des Seins genannt werden, diess kann so wenig befremden, als dass statt des Singular *ὁ θεὸς* unzähligemale *θεοὶ* steht: die Ursache des Seins überhaupt sind die Ideen, die höchste Ursache aber ist die höchste Idee, das absolut Gute oder die Gottheit.

Ob sich nun Plato diese höchste Ursache als persönliches Wesen gedacht habe, oder nicht, ist eine Frage, auf

drücke, die doch offenbar den Begriff der wirkenden Ursache enthalten, haben auch die Genannten nicht erklärt. Ich halte es daher für nothwendig, mit SCHLEIERMACHER Einl. z. Phileb. S. 134, RITTER Gesch. d. Phil. II, 311 ff., BRANDIS Gr.-röm. Phil. II, a, 281, BONITZ Disputatt. Platon. duae S. 5 ff. u. A. die Idee des Guten als die an und für sich wirkliche absolute Idee, und ihre Ursächlichkeit nicht blos als die der Endursache, sondern auch als die der wirkenden Ursache aufzufassen.

1) S. 22, C: *Ὡς μὲν τοίνυν τήν γε Φιλήβου θεὰν οὐ δεῖ διανοεῖσθαι ταὐτὸν καὶ τἀγαθὸν, ἱκανῶς εἰρῆσθαί μοι δοκεῖ. — Οὐδὲ γὰρ ὁ σὸς νοῦς, ὦ Σώκρατες, ἔστι τἀγαθὸν, ἀλλ' ἕξει που ταὐτὰ ἐγκλήματα. — Τάχ' ἂν, ὦ Φίληβε, ὅ γ' ἐμός· οὐ μέντοι τόν γε ἀληθινὸν ἅμα καὶ θεῖον οἶμαι νοῦν, ἀλλ' ἄλλως πως ἔχειν.* Dass sich die letzteren Worte nur auf die Gleichstellung des *νοῦς* mit der *ἡδονὴ* beziehen (HERMANN Vind. S. 18) kann nicht gesagt werden; diese Gleichstellung besteht ja nur in dem *ἔγκλημα*, dass auch der *νοῦς* nicht das Gute sei, in anderer Beziehung konnte der menschliche so wenig als der göttliche *νοῦς* der *ἡδονὴ* gleichgestellt werden.

die sich kaum eine ganz bestimmte Antwort geben lässt. Halten wir uns an die Consequenz seines Systems, so dürfte er keinen persönlichen Gott an die Spitze desselben gestellt haben [1]). Ist die Idee überhaupt das Allgemeine des Begriffs, und nur dieses das wahrhaft Seiende, so kann auch die absolute Idee oder die Gottheit nur das absolut Allgemeine sein; ein persönlicher Gott könnte das, was er ist, nur durch Theilnahme an der Idee der Gottheit sein, es käme ihm mithin selbst erst ein abgeleitetes Sein zu. Andererseits musste eben der oben angedeutete Mangel eines bewegenden Princips in den Ideen Plato die Vorstellung eines persönlichen Weltbildners und Weltregenten fast unentbehrlich machen. Demgemäss sehen wir ihn denn in mythischer oder populärer Darstellung, wie im Timäus und Phädo [2]) unzähligemale von Gott oder den Göttern reden, und unter Voraussetzung dieser Vorstellung eine sehr reine Idee der Gottheit aussprechen [3]); macht aber schon das häufige *θεοὶ* auch das *θεὸς*, mit dem es nicht selten gleichbedeutend gebraucht ist, verdächtig, so ist noch auffallender, dass Plato da, wo er streng philosophisch redet, der persönlichen Gottheit neben der Idee nur eine sehr unsichere Stellung anweist. So erklärt der Sophist [4]), das schlechthin Seiende könne nicht ohne Bewegung, Seele und Einsicht, sondern nur als beseelt und vernünftig gedacht werden; diese Bemerkung steht aber hier im Zusammenhang einer ganz allgemeinen Untersuchung über Sein und Nichtsein, um die Vorstellung, dass nur die ruhenden Begriffe das wahrhaft Wirkliche seien, zu widerlegen, sie kann daher hier auch nur allgemein auf das *ὄντως ὂν*, d. h. die Ideenwelt, bezogen

1) Wie diess schon HERBART Lehrb. z. Einl. in der Phil. 1813. S. 146 richtig bemerkt.

2) 62, B ff. 63, C, 111, B. vgl. Theät. 176. A f.

3) Man sehe hierüber BRANDIS a. a. O. S. 339 ff.

4) S. o. S. 200.

werden [1]). Das Gleiche gilt von der oben erwähnten Aeusserung des Parmenides 134, C ff., dass das Wissen an sich und die Herrschaft an sich nur bei der Gottheit sein könne, dass man daher die ansichseienden Dinge oder die Ideen von der diesseitigen Welt nicht lostrennen könne, ohne die Beziehung der Gottheit auf die Welt und umgekehrt aufzuheben. Wenn hier gleich die Vorstellung der Gottheit zwischeneingeschoben ist, so wird doch die Beziehung der Erscheinung auf die Idee mit der Beziehung der Welt auf die Gottheit so unmittelbar identisch gesetzt, dass der philosophische Gehalt dieser Stelle am Ende doch mit dem im Sophisten Gesagten, dass die Idee zugleich als lebendige und schöpferische Vernunft gedacht werden müsse, zusammenfällt. Nicht weiter führt auch, was oben über die Ableitung der Natur aus dem *νοῦς* beigebracht worden ist, denn so unmöglich es uns vielleicht scheinen mag, eine Vernunft anders, denn als Persönlichkeit zu denken, so ist doch diese Unmöglichkeit für die Alten nicht in gleichem Maasse vorhanden; schwerlich wird man wenigstens den weltbildenden *νοῦς* des Anaxagoras, der allem Lebendigen inwohnt, oder die Weltseele Plato's, oder gar die intelligente Luft des Diogenes von Apollonia für Persönlichkeiten im strengen Sinne des Worts halten können [2]). Wird endlich in der vielbenützten Stelle des

1) Denn dass Plato hier nur *ex hypothesi*, gegen die Eleaten, argumentire, und seine Aeusserung nur besage: »da unter dem wahrhaft Seienden auch der Geist ist, so kann dasjenige, was alles Sein in sich fassen soll, nicht ohne Vernunft und Bewegung sein,« können wir Hermann (Vind. Disp. de id boni S. 32) nicht zugeben. *Τὸ π. ὄν* heisst nicht: der Inbegriff alles Seins, sondern: das absolut Wirkliche, und dass dieses hier nur im eleatischen Sinne genommen werde ist mit nichts angedeutet; der Zusammenhang ist vielmehr der: da das schlechthin Seiende überhaupt nicht ohne Vernunft gedacht werden kann, so müsste diese auch dem Einen Sein der Eleaten beigelegt werden.

2) Wie sehr man sich überhaupt hüten muss, überall, wo Plato in

Philebus 30, C erklärt: die Ursache von Allem müsse die Weisheit und Vernunft sein, diese aber können nicht ohne Seele gedacht werden; in der Natur des Zeus nun sei durch die Kraft der Ursache eine königliche Seele und eine königliche Vernunft, so hat doch auch diese Stelle, im Zusammenhang betrachtet, einen etwas anderen Sinn, als man zunächst meinen könnte. Denn wenn hier die *αἰτία* von Zeus noch unterschieden, und als dasjenige bezeichnet wird, was ihm die Vernunft verliehe, so kann Zeus nicht mit der höchsten Ursache selbst oder der Gottheit im absoluten Sinn identisch sein. Was vielmehr hier die Seele des Zeus genannt wird, muss dasselbe sein, wie die vorher (S. 30, A f.) erwähnte Seele des All, wie denn auch in der Beschreibung beider theilweise die gleichen Ausdrücke gebraucht sind. Aus alle dem folgt nun freilich gewiss nicht, dass Plato eine persönliche Gottheit als oberste Ursache mit ausdrücklichem Bewusstsein verneint, und an ihre Stelle die unpersönliche Idee gesetzt hätte; warum ihm diess unmöglich sein musste, hat schon unsere obige Darstellung gezeigt; wohl aber ergiebt sich aus dem Bisherigen, dass er die Frage über das Verhältniss der Gottheit zur Idee noch zu keiner klaren Entscheidung gebracht, und darum auch ohne allen Zweifel noch nicht klar und bestimmt aufgeworfen hat, dass ihm die Idee und die Gottheit immer wieder zusammenfliessen, dass er die Vorstellung des persönlichen Gottes hat und gebraucht, aber den Begriff desselben weder abgeleitet, noch durch sein philosophisches Princip möglich gemacht, noch auch nur gesucht hat.

Wollen wir nach diesem über den vielgerühmten reli-

persönlicher Weise von der Gottheit spricht, auch an den streng philosophischen Begriff der Persönlichkeit zu denken, kann auch der Anfang des Kritias zeigen, wenn hier Timäus den gewordenen Gott, d. h. den *κόσμος*, anfleht, von dem, was er gesagt, das Gute ihm zu bewahren, das Schlechte zu verbessern.

giösen Charakter der Platonischen Philosophie urtheilen, so wird derselbe nur theilweise in ihrem eigentlich philosophischen Princip gesucht werden können. Dieses Princip, theoretisch angesehen und in der Strenge seiner wissenschaftlichen Consequenz ausgeführt, würde die religiöse Anschauungsweise von Grund aus aufheben; nur die Grenze seiner philosophischen Consequenz ist es, auf der es sich theils in populärer theils in mythischer und halb mythischer Darstellung mit der religiösen Vorstellung berührt. Dagegen hat der Platonismus allerdings eine Seite, durch die er auch als philosophisches System an die Religion anknüpft, die ethische. Wie es der Religion nicht um theoretisches Wissen als solches, sondern um das Theoretische nur in und mit seiner praktischen Anwendung zu thun ist, so sehen wir auch bei Plato das Wissen und das Handeln noch nicht so, wie bei Aristoteles und Andern getrennt, sondern beide in einander; das wahre Wissen ist ihm noch unmittelbar ein praktisch lebendiges, das rechte Handeln auf's philosophische Wissen begründet, und die Wurzel der Sittlichkeit und der Philosophie eine und dieselbe, die Begeisterung für's Schöne und Göttliche, der Eros. Diese ethische Grundstimmung des Platonismus ist vorzugsweise das Religiöse in ihm, die einzelnen Vorstellungen dagegen, in denen man seinen religiösen Charakter gesucht hat, sind grösserentheils blosses Aussenwerk oder inconsequentes Zurücksinken in die Sprache der Vorstellung.

Fast ebenso nöthig, als die allgemeinere Untersuchung über den religiösen Charakter der Platonischen Philosophie, möchte Manchem die Erörterung ihres Verhältnisses zum Christenthum scheinen. Es ist bekannt, wie viel hierüber in älterer und neuerer Zeit geschrieben worden ist [1]).

1) Neuere Hauptschriften über diesen Gegenstand sind: Baur das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus. Tüb.

Der Werth solcher Untersuchungen soll nun im Allgemeinen nicht geläugnet werden, hier jedoch können wir uns nicht auf sie einlassen. Das Interesse, dem sie dienen, ist nämlich offenbar zunächst nicht das geschichtlich philosophische, sondern das theologische. Schon die Fragestellung, wie sie gewöhnlich gefasst wird, ist eine durchaus theologische. Man fragt nach dem Christlichen im Platonismus, als ob das Christenthum die Voraussetzung der Platonischen Philosophie wäre [1]), und nicht vielmehr diese eine von den Voraussetzungen und Quellen von jenem. Die Sache streng geschichtlich genommen dürfte nur nach dem Platonischen Element im Christenthum gefragt werden. Diese Frage gehört aber nicht mehr in die Geschichte der Philosophie, sondern in die der christlichen Dogmen.

§. 24.

Die spätere Form der Platonischen Lehre. Die ältere Akademie.

Unsere bisherige Entwicklung hielt sich an diejenigen Quellen, welche die ursprüngliche Gestalt des Platonischen Systems am Reinsten darstellen. Ist aber diese auch seine einzige Gestalt, oder hat es von seinem Urheber noch eine spätere Umarbeitung erfahren? Für die letztere Annahme kann zweierlei benützt werden: die Berichte des Aristoteles

Zeitschr. f. Theol. 1837, 3. Ackermann das Christliche im Plato und in der platonischen Philosophie. Hamb. 1835. Eine treffende Kritik dieser Schrift giebt Baur a. a. O. in der Einleitung.

1) Diess war auch wirklich die Vorstellung derer, welche die hohe Meinung vom Christlichen im Platonismus zuerst aufgebracht haben, der alexandrinischen Kirchenväter. Wie die ebräischen Propheten nicht aus dem Geist und der Geschichte ihrer Zeit, sondern aus der ihnen wunderbar mitgetheilten christlichen Geschichte und Dogmatik geredet haben sollten, so sollte auch Plato aus der Quelle der christlichen Offenbarung, sei es nun der inneren, dem Logos, oder der äusseren, dem Alten Testament geschöpft haben.

über die Platonische Lehre und die Schrift von den Gesetzen. Jene scheinen eine eigene Verbindung der Ideenlehre mit der Lehre von den Zahlen, und eine hiemit zusammenhängende Theorie von den Elementen der Ideen, diese ein Zurücktreten der Ideenlehre gegen populär religiöse Vorstellungen und mathematische Formeln und eine der gewöhnlichen Denkweise näher stehende Ethik und Politik als Eigenthümlichkeiten der spätern Platonischen Philosophie zu beurkunden. Von der Aristotelischen Darstellung mussten wir nun schon früher sprechen, und wir haben gefunden, dass dieselbe keinen hinreichenden Grund abgiebt, um in den Platonischen Vorträgen, die ihr Urheber gehört hat, wesentlich andere Lehren, als in den Schriften, die wir noch besitzen, vorauszusetzen; auf die Schrift von den Gesetzen müssen wir hier in der Kürze eingehen [1]).

Was diese Schrift von den sonstigen anerkannt ächten Werken Plato's unterscheidet, ist in philosophischer Beziehung, abgesehen von untergeordneten Punkten und von dem Formellen der künstlerischen Darstellung, dreierlei.

Das Erste betrifft die Fassung und Ausführung der Lehre vom Staate. Der Staat, wie ihn Plato in der Republik schildert, ist die unbedingte Herrschaft der Idee im menschlichen Gemeinleben, ein durch keine anderen Bedingungen, als die philosophische Nothwendigkeit der Sache bestimmter Organismus; der Staat der Gesetze ist ein Versuch, jenem vollkommensten, aber, wie es hier heisst, unausführbaren Ideal so nahe zu kommen, als diess die Rücksicht auf die

1) Man vgl. über dieselbe ausser m. Plat. Studien, und den dort besprochenen Schriften und Abhandlungen von Böckh, Thiersch, Socher und Dilthey auf der einen, Ast auf der andern Seite: Hermann Plat. I, 547—552. 704 ff. Brandis Gr.-röm. Phil. II, a, 541 ff. Ritter in d. Gött. Gel. Anz. 1840, S. 171 ff. Stallbaum Jahrbb. f. Philologie und Pädagogik 12. Jhrg. XXXV, 1, 27 ff. Michelet Jahrbb. f. wissensch. Kritik 1839, Dzbr. S. 854 ff. Vögeli in s. Uebers. der Gesetze (Zür. 1842) 2. Th. Vorr.

menschliche Schwäche und die Verhältnisse der Wirklichkeit gestattet [1]). Dort ist daher die Verfassung des Staats die absolute Herrschaft der Wissenden, die Aristokratie im Platonischen Sinne; dem Zweck dieser Herrschaft dienen die bekannten eigenthümlichen Einrichtungen, der strenge Unterschied der Stände, die Weiber- und Gütergemeinschaft, die philosophische Bildung der Regierenden; auf die Einzelheiten der Gesetzgebung dagegen wird aus den früher angegebenen Gründen nicht weiter eingegangen: hier erhält der Staat eine der gewöhnlichen näher stehende, angeblich aus Demokratie und Monarchie, in der Wirklichkeit aus Demokratie und Oligarchie, mit Uebergewicht der letztern, zusammengesetzte Mischverfassung [2]); das Eigenthümlichste in den Institutionen der Republik wird aufgegeben, vom Ständeunterschied bleibt nur die Verweisung der Gewerbe an die Metöken [3]), von der Weiber- und Gütergemeinschaft die Vereinigung der Bürger zu Syssitien und die gesetzliche Ueberwachung der Ehen [4]), von der öffentlichen Thätigkeit des weiblichen Geschlechts seine Theilnahme an den gymnastischen Uebungen und den gemeinsamen Mahlen [5]), von der wissenschaftlichen Erziehung der Regierenden die Forderung einer Behörde, die neben der gewöhnlichen Tugend auch in der Ethik und der Naturwissenschaft nebst der Theologie unterrichtet sein soll [6]), übrig; dafür lässt sich aber die rechtliche und polizeiliche, wie die politische Gesetzgebung auf die speciellsten Verhältnisse und Fälle ein, wenn auch nicht gerade alles Einzelne schlechthin durch Gesetze bestimmt werden soll [7]).

1) Gess. V, 739. IX, 874, E ff. VII, 807, B.
2) III, 693, D f. 701, E. VI, 756, E. Vgl. das treffende Urtheil des Aristoteles Polit. II, 6. 1266, a.
3) VIII, 846, D. vgl. V, 741, E.
4) VI, 771, D ff. 780, A f. VII, 806, E.
5) VII, 804, D ff. VI, 780, C ff.
6) XII, 951, D. 960, E ff. besonders S. 966 f. s. auch unten.
7) VI, 769, D. VIII, 843, E. 846, C. IX, 855, D. XII, 957, A.

Hiemit hängt dann eine zweite Differenz, die verschiedene Fassung der Tugendlehre, zusammen. Die vier Kardinaltugenden, welche in der Republik abgeleitet werden, sind auch den Gesetzen nicht unbekannt [1]), wenn sie gleich an die Stelle der *σοφία* die *φρόνησις* setzen — eine Abweichung, die desshalb zu bemerken ist, weil der letztere Ausdruck weit bestimmter, als der erstere, die Beziehung der Einsicht aufs Praktische enthält [2]). In der weiteren Ausführung jedoch ist fast nur von der Tapferkeit und Besonnenheit (*σωφροσύνη*) die Rede, indem im Gegensatz gegen die einseitig auf den Krieg und die Uebung der Tapferkeit angelegte spartanische Verfassung verlangt wird, dass der wahre Staat ebensosehr und noch mehr auf Erzeugung der Besonnenheit berechnet sein solle; dieser gegenüber treten die übrigen Tugenden sosehr zurück, dass die Besonnenheit auch geradezu als der Inbegriff aller Tugend, und die Zuthat, die den übrigen erst ihren Werth gebe, bezeichnet wird [3]). Was namentlich die Tapferkeit betrifft, so soll diese der kleinste und schlechteste Theil der Tugend sein, eine blos physische Eigenschaft, die auch Kindern und Thieren zukomme [4]), während von der Besonnenheit als Naturanlage zwar dasselbe zugegeben, dagegen ausdrücklich von dieser blossen Anlage die Besonnenheit im höheren und eigentlichen Sinn unterschieden wird [5]). Weist nun schon dieses darauf hin, dass auch der Begriff der Tapferkeit hier anders bestimmt ist, als in der Republik, dass dieselbe hier nicht, wie dort, zunächst als ein Verhalten des Menschen zu sich

1) I, 631, C. 632, E. XII, 963, Cf.

2) Diese tritt auch in den Gesetzen im Begriff der *φρόνησις* so sehr hervor, dass sie (III, 689, Cf.) nicht blos dem, welcher Verstand ohne sittliche Mässigung besitzt, abgesprochen, sondern auch dem ganz Unwissenden, der diese übt, beigelegt wird.

3) III, 696, B ff. IV, 710, A. 716, C.

4) I, 630, E f. XII, 963, E.

5) IV, 710, A.

selbst, sondern nur im gewöhnlichen Sinn, als Tapferkeit gegen äussere Feinde gefasst ist, und stimmt hiemit auch die Behandlung der Besonnenheit in der Schrift von den Gesetzen überein [1], so zeigt sich weiterhin auch, dass jene tiefere Fassung in dieser überhaupt ausgeschlossen war, weil die ganze psychologische Grundlegung der Ethik, wie wir sie nicht blos in der Republik, sondern auch im Timäus und Phädrus finden, hier fehlt, ja deutlich genug sogar ausdrücklich bekämpft wird [2].

Ebensowenig, als diese psychologische, wird auch die allgemeinere philosophische Begründung der Ethik in den Gesetzen berücksichtigt. Der ganze spekulative Theil des Platonischen Systems wird hier so vollständig ignorirt, dass sich von dem Anfang und Ende desselben, der Ideenlehre, auch nicht Eine sichere Spur findet; denn allerdings wird von den Mitgliedern der nächtlichen Versammlung, in welcher die Weisheit des Staats niedergelegt sein soll, verlangt, dass sie die Einsicht in den Zweck des Staats besitzen, und zu diesem Behufe fähig seien, die verschiedenen Arten der Tugend auf ihren gemeinsamen Begriff zurückzuführen [3]: diess betrifft indessen erst die logische Form des dialektischen Verfahrens, sein innerer Kern dagegen, die Lehre von der absoluten Wirklichkeit der Begriffe, ist hier mit keinem Worte angedeutet, ja es wird dieser Lehre durch die Annahme einer doppelten Weltseele, einer guten und einer bösen [4], nebst einigen verwandten Aeusserun-

1) S. V, 733, E u. dazu m. Plat. Stud. S. 35.

2) I, 626, D ff., wogegen die Stellen IX, 863, B f. III, 689, A nichts beweisen.

3) XII, 965, C: Ἆρ᾽ οὖν ἀκριβεστέρα σκέψις θέα τ᾽ ἂν περὶ ὁτουοῦν ὁτῳοῦν γίγνοιτο ἢ τὸ πρὸς μίαν ἰδέαν ἐκ τῶν πολλῶν καὶ ἀνομοίων δυνατὸν εἶναι βλέπειν; Vgl. das Folgende u. I, 630, E.

4) X, 896, D ff. 898, C. 904, A f. Ueber die Versuche, diese Lehre aus den Gesetzen wegzubringen, vgl. m. Plat. Stud. S. 43. Diese Versuche konnten im Allgemeinen auf zweierlei Art gemacht

gen [1]) in einer höchst auffallenden Weise widersprochen. Dafür tritt nun hier theils das populartheologische und religiöse, theils das mathematische Element in einer Bedeutung hervor, die sie sonst bei Plato nicht haben. Um nicht zu wiederholen, was ich schon früher über diesen Punkt gesagt habe [2]), will ich hier nur bemerken, dass nicht allein das übrige Leben des Staats durchaus theils nach religiösen, theils nach mathematischen Gesichtspunkten geordnet ist, sondern auch für die Bildung derer, welche die Intelligenz desselben

werden: entweder gab man zu, dass die Gesetze wirklich eine böse Seele neben der guten annehmen, aber man bezog diese böse Seele nicht auf die ganze Welt, sondern nur auf das Böse im Menschen, oder man erkannte zwar an, dass hier von einer bösen Weltseele gesprochen werde, läugnete aber dafür, dass der Verfasser der Gesetze auch wirklich eine solche behaupten wolle, und erklärte das, was er über sie sagt, für etwas, das nach seiner Absicht blos vorläufig und hypothetisch gesetzt werde, und sich in der weiteren Ausführung von selbst wieder aufhebe. Wiewohl aber der erstern Annahme ausser Thiersch und Dilthey auch Fries Gesch. d. Phil. I, 336, und Stallbaum a. a. O. S. 42, der zweiten, von Böckh aufgebrachten, Ritter a. a. O S. 177 beigetreten ist, so kann ich doch fortwährend keinen dieser Auswege für zulässig halten, so lange Stellen, wie die folgenden nicht beseitigt sind: X, 896, D f.: *Ψυχὴν δὴ διοικοῦσαν καὶ ἐνοικοῦσαν ἐν ἅπασι τοῖς πάντῃ κινουμένοις μῶν οὐ καὶ τὸν οὐρανὸν ἀνάγκη διοικεῖν φάναι; Τί μήν; Μίαν ἢ πλείους; Πλείους· ἐγὼ ὑπὲρ σφῷν ἀποκρινοῦμαι. Δυοῖν μέν γέ που ἔλαττον μηδὲν τιθῶμεν, τῆς τε εὐεργέτιδος καὶ τῆς τἀναντία δυναμένης ἐξεργάζεσθαι.* 898, C: *τὴν οὐρανοῦ περιφορὰν ἐξ ἀνάγκης περιάγειν φατέον ἐπιμελουμένην καὶ κοσμοῦσαν ἤτοι τὴν ἀρίστην ψυχὴν ἢ τὴν ἐναντίαν.* Der Verfasser selbst entscheidet sich nun allerdings für das erste Glied dieses Dilemma (S. 897, B f.); daraus folgt aber nicht, dass ihm darum die böse Weltseele nichts Wirkliches sei; sie **ist** allerdings, nur kann sie das Universum wegen der Uebermacht der guten nicht **beherrschen**. — Dass diese Lehre wirklich in den Gesetzen vorgetragen wird, haben auch Hermann a. a. O. S. 552, Vögeli S. XIII, Michelet S. 862 anerkannt.

1) I, 644, D. VII, 803, B. C. 804, B. V, 728, E s. Plat. Stud. S. 43 f.

2) Plat. Stud. S. 44 ff.

repräsentiren sollen, neben der Forschung über das Wesen der Tugend nur mathematische Kenntnisse und Popularphilosophie im Dienste der Theologie verlangt werden; denn zweierlei ist es den Gesetzen zufolge [1]), was den Glauben an die Götter und ihre Verehrung begründet, die Ueberzeugung, dass die Seele früher und vorzüglicher ist, als der Leib, und die Kenntniss der in der astronomischen Einrichtung des Weltgebäudes erkennbaren Vernunft. Nur diese Voraussetzungen sind es auch, aus denen im zehenten Buche S. 887, C — 899, D der Beweis für das Dasein der Götter geführt wird, an den sich sofort die schöne Vertheidigung des Vorsehungsglaubens, und die Widerlegung der Meinung, dass die Götter durch Geschenke zu beschwichtigen seien, anschliesst. Was dagegen die Republik so dringend verlangt hatte, dass die Regierenden in die tiefsten Gründe der Philosophie eingedrungen sein müssen, und keiner sich mit der Verwaltung der menschlichen Angelegenheiten abgeben dürfe, ehe er in langjähriger dialektischer Beschäftigung mit der reinen Idee sein Auge an das Ewige gewöhnt habe, davon findet sich hier nichts, ausdrücklich wird vielmehr die Forschung über den höchsten Gott mit der Astronomie identificirt [2]).

Dass nun wirklich in den angegebenen Beziehungen zwischen den Gesetzen und Plato's früheren Darstellungen ein Widerspruch stattfindet, der sich nicht blos aus dem besondern Zwecke jener Schrift, sondern nur aus einer Verschiedenheit des philosophischen Standpunkts erklären lässt, ist nicht zu läugnen. Um mit der Lehre vom Staat

1) XII, 966, D. 967, D.

2) VII, 821, A. Dass hier die Forschung über das Wesen Gottes untersagt werden solle, ist ein Missverständniss, das sich schon bei Cicero findet, Nat. De. I, 12, 30, dem viele Andere hierin gefolgt sind. Vgl. Ast z. d. St. Krische Forschungen auf dem Gebiete der alten Philosophie I, 187 f.

anzufangen, so konnte sich Plato freilich auch vom Standpunkt der Republik aus zu einer mehr auf die praktische Anwendung eingehenden Darstellung des Staatslebens veranlasst finden; er selbst deutet an, dass der Kritias eine solche enthalten sollte (Tim. 27, B), und auch an und für sich müssten wir diess wahrscheinlich finden, da eine blosse Wiederholung dessen, was schon die Republik gesagt hatte, nicht in seiner Absicht liegen konnte. Auch das könnte man sich gefallen lassen, dass sich eine solche Darstellung, ähnlich wie die naturwissenschaftliche des Timäus, tiefer in's Detail der Gesetzgebung einliesse, als die Republik, besonders wenn sie, wie die der Gesetze [1]), durch Anknüpfung an das attische Recht zeigen wollte, wie in den Verhältnissen der unmittelbaren Gegenwart selbst die Keime des wahren Staats enthalten seien, und mit den Erklärungen des Politikus und der Republik über die Entbehrlichkeit einer geschriebenen Gesetzgebung (s. o. S. 292 f.) möchte man dieses Verfahren immerhin durch die Bemerkung in Einklang bringen, dass es sich hier nicht sowohl um Vorschriften für den wahren Staat, als um eine vollständige Beschreibung dieses Staats für uns handle. Ganz anders verhält es sich aber mit den Gesetzen. Diese wollen nicht nur die nähere Ausführung und Anwendung der in der Republik aufgestellten Grundsätze geben, sie erklären vielmehr ausdrücklich, dass sie an die Stelle der hier geschilderten besten die nächst beste Staatsverfassung setzen wollen, und sie begründen diese Absicht damit, dass der Staat der Re-

1) Die Nachweisung dessen, was die Platonischen Gesetze aus der attischen Gesetzgebung aufgenommen haben, so weit sich dieselbe jetzt noch geben lässt, s. in den zwei Programmen von Hermann: *De vestigiis institutorum veterum, imprimis Atticorum, per Platonis de Legibus libros indagandis* und: *Juris domestici et familiaris apud Platonem in Legibus cum vet. Graeciae, inque primis Athenarum institutis comparatio.* Marb. 1836.

publik nur für Götter oder Heroen passen würde, unter Menschen dagegen ein unausführbares Ideal sei [1]). Dass Plato dieses nicht sagen, und nicht von dieser Ueberzeugung aus schreiben konnte, wenn sich sein politischer Standpunkt nicht wesentlich verändert hatte, liegt am Tage. In der Republik zweifelt er nicht nur nicht an der Ausführbarkeit des dortigen Staatsideals, sondern er erklärt seine Verwirklichung sogar für das einzige Mittel, die Menschheit von ihren Leiden zu erlösen: hier wird ebendasselbe als etwas behandelt, woran unter Menschen gar nicht zu denken sei; in der Republik erklärt er alle anderen Staatseinrichtungen ausser den dort geschilderten für verfehlt, und sagt wiederholt, dass der Philosoph nie in einem andern Staate an den öffentlichen Angelegenheiten theilnehmen werde: hier will er neben dem vollkommensten Staate noch einen zweiten und dritten zur Auswahl hinstellen, die sich dann natürlich nicht mehr specifisch, sondern nur noch graduell unterscheiden können; in der Republik, und so auch schon im Politikus, versichert er, dass der wahre Herrscher keiner Gesetze bedürfe, und durch dieselben nur gehemmt werde: hier (IX, 875) umgekehrt, dass nur äusserst Wenige die richtige politische Einsicht, und keiner die sittliche Stärke besitze, um den Versuchungen der unbeschränkten Herrschermacht zu widerstehen; — und diess Alles sagt er weder hier noch dort bedingungsweise, wie vielmehr der Staat der Republik auch schon für die nächste Gegenwart und ihre Verhältnisse bestimmt ist, so wird in den Gesetzen seine Unausführbarkeit nicht blos für eine bestimmte Zeit, sondern für die menschliche Natur überhaupt behauptet [2]).

Nur eine Folge dieses verschiedenen Standpunkts ist

1) V, 739. IX, 874, E ff. VII, 807, B wozu m. Plat. Stud. S. 16 ff. zu vgl.

2) Die Belege s. in der vor. Anm. u. S. 298 f.

das Meiste von dem, wodurch sich der Staat der Gesetze von dem der Republik unterscheidet; Anderes kann als minder wesentlich hier übergangen werden; die bedeutende Differenz hinsichtlich der Bildung der Regierenden wird später noch zur Sprache kommen. Hier mag daher nur noch auf die abweichende Schätzung der verschiedenen Verfassungen in beiden Schriften aufmerksam gemacht werden, welche darin liegt, dass die Republik die Demokratie und Tyrannis als die zwei schlechtesten Staatsformen bezeichnet, wogegen die Gesetze die Tyrannis vom Königthum gar nicht bestimmt unterscheiden [1]), und eben aus dem mit ihr zusammenfallenden Königthum und der Demokratie ihre Verfassung zusammensetzen wollen [2]). War freilich die philosophische Construction des Staats einmal aufgegeben, so konnten auch die bestehenden Staatsformen nicht mehr nach dem philosophischen Maasstab, sondern nur noch nach äusserlicheren Rücksichten, wie diess in den Gesetzen geschieht, beurtheilt werden, und ebenso musste für den eigenen Staat ein eklektisches Mittelmaass die Stelle der apriorischen Norm vertreten. Insofern erscheint daher auch diese Abweichung consequent; nur um so deutlicher zeigt sich aber auch hier, wie tief der veränderte Standpunkt des Ganzen in alles Einzelne eingreift.

Noch folgenreicher ist der Umstand, dass in den Ge-

1) S. m. Plat. Stud. S. 38.

2) III, 693, D f. 701, E. VI, 756, E. Wenn Vögeli a. a. O. S. IX die von mir behauptete Zusammensetzung der Verfassung der Gesetze aus der Demokratie und der Tyrannis nach der Schilderung von Persien und Athen unbegreiflich findet, so bekenne ich, diess nicht zu verstehen; gerade dadurch, dass sie die persische Verfassung als Muster des Königthums hinstellen, zeigen die Gesetze, dass sie unter der βασιλεία nichts Anderes verstehen, als die Republik unter der Tyrannis. Dass übrigens auch schon Arist. Polit. II, 6. 1266, a die Sache so auffasst, habe ich schon früher bemerkt.

setzen zugleich mit der philosophischen Bildung der Regierenden auch die ganze spekulative Grundlage der Platonischen Staatslehre verlassen wird, dass der Idee auch nicht Einmal mit Bestimmtheit Erwähnung geschieht, dafür aber eine aus populär theologischem Vernunftglauben, griechischer Volksreligion und pythagoreischer Zahlenmystik zusammengesetzte Religiosität die Basis des gesammten Staatsgebäudes bilden soll. Wir müssen zwar zugeben, dass auch hieraus nicht unbedingt auf ein förmliches Aufgeben der Ideenlehre von Seiten des Verfassers geschlossen werden darf; man könnte sich diese Erscheinung immerhin so erklären, dass Plato zeigen wollte, wie sich auch ohne alle philosophischen Voraussetzungen ein dem philosophischen wenigstens ähnlicher, und alle bisher bestehenden weit übertreffender Staat herstellen liesse, und aus diesem Grunde auch sich selbst auf einen der allgemeinen Bildung seiner Zeitgenossen näher liegenden, und ohne die wissenschaftliche Erziehung des philosophischen Staats von einer grösseren Anzahl der Staatsbürger erreichbaren Standpunkt stellte. Doch lässt sich andererseits, auch bei dieser Auffassung der Sache, eine tiefgehende Veränderung seiner Denkweise nicht verkennen. Denn mag er auch den unphilosophischen Standpunkt der Gesetze nicht unmittelbar als den seinigen vertreten wollen, so ist doch gewiss, dass er seinen früheren Glauben an die Allmacht und die absolute Nothwendigkeit des philosophischen Wissens verloren, und der religiösen Vorstellung gegen früher eine grössere Bedeutung eingeräumt haben musste, wenn ihm eine solche Darstellung, wie die der Gesetze, überhaupt möglich sein sollte. Man erinnere sich nur an die berühmte Erklärung der Republik über die Nothwendigkeit, dass die Philosophen herrschen, an die Entschiedenheit, mit welcher der Politikus so gut, als die Republik, alle andern Verfassungen, ausser der Platonischen Aristokratie, als schlecht

und verfehlt zurückweist, an die durch alle Platonischen Schriften von Anfang an sich hindurchziehende Polemik gegen die unphilosophische Tugend und Staatskunst [1]), und andererseits an die Freiheit, mit welcher Plato sonst die Volksreligion behandelt [2]), und die untergeordnete Stellung, die er der Mathematik anweist [3]), man vergleiche damit die Darstellung der Gesetze, welche die Forderung einer philosophischen Grundlegung für den Staat so gut wie ganz aufgeben, die religiösen Vorstellungen mit pedantischer Feierlichkeit behandeln, und auch die einzige theoretische Wissenschaft, die sie verlangen, die Mathematik, ächt pythagoreisch in den Dienst der Religion ziehen, und man wird sich die weite Differenz zwischen dem philosophischen Standpunkt der Republik und dem der Gesetze nicht verbergen können. Die freudige Selbstgewissheit und Freiheit des Philosophen ist hier einer trübseligen und schwunglosen Aengstlichkeit gewichen, die an der praktischen Kraft des wissenschaftlichen Denkens vezweifelnd, sich von diesem auf den religiösen Glauben zurückzieht. Eine höchst bedenkliche Abweichung von der älteren Platonischen Lehre ist endlich, was hier über die böse Weltseele gesagt wird; denn jene findet die metaphysische Ursache des Bösen immer nur in der Materie, und lässt sie auch der Weltseele das θάτερον, als ein dem materiellen verwandtes Element beigemischt sein, so steht dieses doch in ihr unter der Herrschaft des idealen Elements, und kann nicht in die materielle Unbestimmtheit und die Schlechtigkeit ausarten; während die Gesetze (X, 896, E f.) auch Irrthum und Schlechtigkeit von der durch's All verbreiteten Seele bewirkt sein lassen, weiss sie der Timäus S. 37 nur als das Princip

1) S. o. S. 155 ff.
2) S. o. S. 305 und Plat. Stud. S. 44 f.
3) S. o. S. 178 f.

des wahren Wissens und der richtigen Vorstellung zu betrachten.

Aehnlich verhält es sich nun auch mit der Ethik der Gesetze. Dass von den vier Kardinaltugenden der Platonischen Sittenlehre hier die Tapferkeit und Besonnenheit überwiegend hervorgehoben werden, kann allerdings nicht schlechthin als unplatonisch bezeichnet werden; es sind diess dieselben Tugenden, für welche auch die Republik die Masse der Bürger allein heranbilden will; nur für die Regierenden kommt dazu auch noch die Weisheit. Hatten daher die Gesetze einmal auf den philosophischen Staat verzichtet, so war es natürlich, dass ihnen nur jene zwei Tugenden übrig blieben, und für die Regierenden höchstens das Analogon der in der Republik geforderten Weisheit verlangt werden konnte, das im zwölften Buch dieser Schrift geschildert ist. Aber theils kommt auch hierin nur das Abweichende ihres ganzen Standpunkts von dem der früheren Schriften weiter zum Vorschein, theils lässt sich die Art, wie der Begriff der Tapferkeit in den Gesetzen gefasst, wie diese Tugend der Besonnenheit gegenüber hintangesetzt, wie die ganze psychologische Grundlage der Platonischen Tugendlehre nicht allein ignorirt, sondern auch geradezu bestritten wird, aus dem angegebenen Grunde noch nicht rechtfertigen [1]); diese Züge setzen vielmehr voraus, dass der Verfasser von den betreffenden früheren Bestimmungen wirklich abgekommen war. Die Art vollends, wie den Gesetzen zufolge durch das Mittel der Trunkenheit [2]) Mässigung hervorgebracht

1) Denn dass die Gesetze »nicht für philosophische Leser geschrieben« waren (Vögeli S. XIII), beweist nicht, dass Plato darin seinen philosophischen Ueberzeugungen widersprechen, sondern höchstens, dass er einen Theil von diesen verschweigen konnte.

2) Nicht blos der Trinkgelage, wie Stallbaum S. 41 behauptet; s. Gess. I, 637, D: *λέγω δ' οὐκ οἴνου πέρι πόσεως τὸ παράπαν ἢ μὴ, μέθης δὲ αὐτῆς πέρι.* 638, C. 640, D. 645, D. 646, B.

werden soll, und wie sich der Verfasser mit diesem seltsamen Funde breit macht, muss wohl Jedem, der von der Republik herkommt, und sich der geistigeren Mittel erinnert, durch welche sie zur Besonnenheit anleiten will [1]), den Eindruck machen, dass Plato damals, als er die Republik verfasste, dieses nicht geschrieben haben würde.

Ob er es nun freilich nicht später geschrieben hat, und ob er nicht trotz der angegebenen Abweichungen von seiner früheren Lehre doch fortwährend für den Verfasser der Gesetze zu halten ist, diess ist eine Frage, deren erneuerte Untersuchung uns viel tiefer in litterarisch kritische Einzelheiten führen würde, als uns hier gestattet ist. Doch will ich das Bekenntniss nicht zurückhalten, dass mir die Unächtheit der Gesetze nicht mehr ebenso fest steht, wie früher. Muss ich gleich auch von dem, was ich über die formellen Mängel dieser Schrift gesagt habe, das Meiste fortwährend für richtig halten, und ebenso in den zahlreichen Anklängen an frühere Platonische Schriften zu einem grossen Theile wirkliche Reminiscenzen erblicken, so hat doch theils das Zeugniss des Aristoteles grössere Bedeutung für mich gewonnen, als früher, theils muss ich zugeben, dass die Schrift von den Gesetzen, trotz aller ihrer Mängel, doch für die Männer der ältern Akademie, so weit wir diese sonst kennen, immer noch zu bedeutend, und namentlich die genaue Kenntniss und Berücksichtigung der attischen Gesetzgebung das Werk eines sehr gereiften Geistes zu sein scheint, theils getraue ich mir auch nicht mehr festzusetzen, wie weit Plato in seinem hohen Alter der wahre Geist seiner Philosophie und die künstlerische Virtuosität in der Darstellung verloren gehen konnte. Auch die neuere Zeit hat hierüber allerdings merkwürdige Beispiele aufzuweisen; man hat in dieser Beziehung

1) Vgl. Rep. III, 410, B ff. u. A.

nicht mit Unrecht an den zweiten Theil des Faust und das Verhältniss der jetzigen Schelling'schen Philosophie zur früheren erinnert. Auch die doppelte Gestaltung des Fichte'schen Systems liesse sich zur Vergleichung beibringen. Vollständig passt nun freilich keine von diesen Parallelen: bei Göthe können wir den Uebergang vom Dichter des Götz und des Faust zum „alten Herrn" durch eine Reihe von Mittelgliedern stetig verfolgen, Fichte und Schelling haben ihre Systeme überhaupt nie zu vollständiger wissenschaftlicher Entwicklung gebracht, und der Letztere namentlich sich von Anfang an in den verschiedenartigsten Darstellungsformen herumgeworfen; bei Plato dagegen fehlen uns die Uebergänge von der Republik zu den Gesetzen (denn auch der Timäus, der sich überdiess in manchen Parthieen sehr eng an das Werk des Philolaus anzuschliessen scheint, und dem der gutgeschriebene Kritias folgt, kann hiefür nicht genügen), während doch zugleich diesem letztern Werke eine solche Reife seines philosophischen und schriftstellerischen Charakters vorhergeht, dass wir einen plötzlichen Umsprung in demselben kaum erwarten können. Insofern scheint die Nachricht, dass die Gesetze erst nach Plato's Tode von einem seiner Schüler herausgegeben worden seien, einen erwünschten Ausweg darzubieten, um wenigstens einen Theil von dem, was uns in dieser Schrift als unplatonisch auffällt, von Plato's Schultern wegzunehmen [1]). Hat Plato selbst nur einen unvollendeten Entwurf der Gesetze hinterlassen, in dem zwar einzelne Abschnitte schon vollständiger ausgeführt, von anderen dagegen erst nachlässiger gearbeitete Bruchstücke und vereinzelter stehende Andeutungen vorhanden waren, und sind diese Bruchstücke erst von einem seiner Schüler verbunden,

1) Vgl. hierüber die guten Bemerkungen von Michelet a. a. O. S. 867, der zuerst diese Hypothese weiter verfolgt hat.

ergänzt, theilweise wohl auch stylisirt worden, so liesse sich einerseits recht wohl erklären, wie das so entstandene Ganze von Anfang an als ein Platonisches Werk behandelt werden konnte, andererseits wären wir zu der Vermuthung berechtigt, dass Manches, was wir Plato nicht gut zutrauen können, von dem Bearbeiter herrühre, ja es wäre nicht undenkbar, dass dieser auch das Ganze aus einem Gesichtspunkt behandelt hätte, durch den es in einen schrofferen Gegensatz gegen die früheren Platonischen Werke gestellt wurde, als diess in Plato's ursprünglicher Absicht gelegen war. Man könnte z. B. unter dieser Voraussetzung annehmen, dass Plato zwar nach dem Musterstaat der Republik in den Gesetzen auch noch die Mittel angeben wollte, durch die ein Staat selbst unter den gewöhnlichen Verhältnissen jenem Ideal näher gebracht werden könnte, die Aeusserungen dagegen, welche dieses als schlechthin unausführbar bezeichnen, dem Ueberarbeiter angehören; dass ebenso nur dieser es sei, welcher vielleicht aus etwas von Plato nur hypothetisch Gesagtem die dogmatischen Sätze über eine doppelte Weltseele gemacht habe u. s. w. Eine nicht unbedeutende Veränderung in der Denkweise des Philosophen müssten wir aber auch dann zugeben, denn der Plan des Ganzen, der Entwurf einer Staatsverfassung, welche statt der Philosophie und der philosophischen Tugend nur auf die gewöhnliche Rechtschaffenheit, die Religion und die der Religion dienstbare mathematische Wissenschaft gegründet sein soll, muss doch auch in diesem Fall ihm selbst angehören. Im Einzelnen lässt sich dann aber freilich nicht mehr mit Sicherheit ausmachen, was von dem ursprünglichen Verfasser, und was von dem spätern Bearbeiter herrührt.

Wie es sich aber hiemit verhalten, und wie manchen Bedenken diese Frage Raum geben mag, so viel steht jedenfalls sicher, dass die Gesetze den Anfang einer Um-

gestaltung des Platonischen Systems enthalten, welche sofort von der ältern Akademie weiter geführt und vollendet worden ist. Die dialektische Flüssigkeit und geistreiche Idealität Plato's gieng in dieser mehr und mehr in einen traditionellen Dogmatismus über, der zwar die äussere Form des Systems ausdrücklicher feststellte[1]), aber arm an wirklich philosophischem Gehalt den Mangel desselben theils durch empirische Sammlung und Anwendung, theils durch Anschliessung an die populär religiöse Vorstellung und die halb mathematische halb theologische Mystik der Pythagoreer zu ersetzen suchte, und erst in der folgenden Periode dem Skepticismus der mittlern und neuern Akademie Platz machte.

Die nächste Erscheinung dieses Dogmatismus ist die Umgestaltung der Ideenlehre in eine Zahlenlehre, von der uns besonders Aristoteles im 13. u. 14 Buche der Metaphysik und seine Ausleger Kunde geben. Schon das verdient alle Beachtung, dass die Schüler Plato's jenen Angelpunkt seines Systems durchaus nur in der mathematischen Form behandelt zu haben scheinen, in die er ihn in den Vorträgen seiner späteren Jahre gefasst hatte; nur dieser erwähnt wenigstens Aristoteles, so oft er Eigenthümliches von der Lehre der Platoniker über die Ideen anführt. Der Einsicht in den philosophischen Gehalt der Ideenlehre ist diese Form nicht günstig, um so mehr musste sich aber eine Denkweise von ihr angesprochen finden, die überhaupt mehr mit festen dogmatischen Voraussetzungen zu rechnen, als mit dem ächten Plato[2]) diese Voraussetzungen in den Begriff aufzuheben geeignet war[3]). Wir sehen aus diesem Grunde die äl-

1) Nach Sextus adv. Math. VII, 16 war Xenokrates der Erste, welcher die Eintheilung der Philosophie in die Logik, Physik und Ethik ausdrücklich aufstellte.

2) S. o. S. 178 f.

3) Ein auffallendes Beispiel dieser dialektischen Unbehülflichkeit giebt das Fragment des Xenokrates bei Sextus adv. Math. XI, 4.

tern Akademiker sich in vielfachen Spekulationen über das Verhältniss der Ideen zu den Zahlen, die Entstehung der Zahlen aus den Urgründen, den richtigen Ausdruck und die nähere Bestimmung für diese abmühen [1]), ohne dass es ihnen doch irgend gelungen wäre, über die Sätze ihres Lehrers mit andern als solchen Annahmen hinauszukommen, durch welche der Platonische Standpunkt nach der einen oder der andern Seite hin verlassen wird. — Was zunächst das Verhältniss der Ideen zu den Zahlen betrifft, so erfahren wir aus Aristoteles [2]), dass es hierüber unter den Platonikern seiner Zeit drei Ansichten gab: die ursprünglich Platonische, welche die Idealzahlen von den mathematischen unterschied, diejenige, welche nur die mathematische Zahl annahm, diese aber ebenso, wie Plato die Ideen, von den sinnlichen Dingen getrennt existiren liess, und die, welche umgekehrt die mathematische Zahl mit der idealen in der Art identificirte, dass jene durch diese aufgehoben wurde [3]). Einige nahmen

1) Welchen Werth die älteren Akademiker der Mathematik beilegten, kann ausser dem gleich Anzuführenden und dem oben (S. 242, 2) Angeführten auch die Schrift des Speusipp über die pythagoreischen Zahlen zeigen, von der wir uns aus den Angaben der Theologumena Arithm. S. 61 ff., eine ziemlich deutliche Vorstellung machen können. Nach einer Abhandlung über die ebenen und körperlichen Figuren, ihre Verhältnisse und die Ableitung der fünf Elemente aus denselben folgte hier eine die Hälfte der Schrift einnehmende Erörterung über die Zehnzahl von der a. a. O. ein ausführliches alle Vorzüge und Eigenschaften dieser Zahl sorgfältig hervorhebendes Fragment mitgetheilt wird. Und doch wissen wir aus andern Nachrichten, z. B. Theophrast Metaph. c. 3, dass es Speusipp andern seiner Mitschüler, wie dem Hestiäus, und vor Allem dem Xenokrates, in der Zahlenspekulation lange nicht gleich that.

2) Metaph. XIII, 6. 1080, b, 11 ff. c. 9. 1086, a, 2 ff. c. 8. 1083, a, 27 ff. vgl. XIV, 3. 1090, b, 31 f. und über die Ansicht, welche nur die mathematische Zahl annimmt: XIII, 1. 1076, a, 34. c. 2. 1076, b, 11. XIV, 2. 1090, a, 4 ff. c. 3. 1090, a. 25. VII, 2. 1028, b, 24.

3) Was Brandis de perd. Arist. libr. S. 45 ff. und Trendelenburg

auch an, nur die Ideen existiren getrennt für sich, die mathematischen Bestimmungen dagegen, obwohl sie ein Mittleres zwischen den Ideen und den sinnlichen Dingen sein sollten, nur in diesen [1]. Von diesen Annahmen wird nun die zweite von den Commentatoren auf Xenokrates zurückgeführt, zu dessen sonstigem pythagoraisirendem Wesen sie auch vollkommen passt [2]; ob wir bei der dritten an Speusipp zu denken haben, lässt sich nicht sicher ausmachen; nur so viel sieht man aus Allem, dass schon die ersten Nachfolger Plato's sich in die mathematische Fassung der Ideenlehre verwickelten und über dem Versuche, das, was seiner Natur nach nur Symbol der Idee sein konnte, für ihre dogmatische Erklärung zu benützen, auf entgegengesetzte Auswege geriethen, deren aber jeder, wie diess Aristoteles wiederholt nachweist, mit eigenthümlichen Schwierigkeiten zu kämpfen hat. — Aehnliche Differenzen finden sich auch hinsichtlich der Elemente, aus denen die Zahlen abgeleitet wurden. Plato

Plat. de id. et num. doctr. S. 73 f. als vierte Meinung anführen, dass Einige die mathematische Zahl ganz aufgehoben, und nur die ideale übriggelassen haben, ist ohne Zweifel von der von uns zuletzt angeführten Bestimmung nicht wesentlich verschieden, denn in der Hauptstelle Metaph. XIII, 9 werden diese beiden Ansichten nicht mehr unterschieden; der Metaph, XIII, 6. 1080, b, 21 angedeutete Unterschied beider scheint daher nur darin zu bestehen, dass die Einen sagten, es gebe nur die ideale Zahl, die Andern noch ausdrücklich beifügten, auch die mathematische falle mit dieser zusammen.

1) Metaph. III, 2. 998, a, 7.

2) Syrian b. Brandis a. a. O., der sich für seine Angabe auf Alexander von Aphrodisias beruft; Pseudo-Alexander (Michael v. Ephesus) Schol. in Arist. ed. Br. S. 818, b, 3 womit sich andere Angaben (bei Brandis a. a. O.) freilich nur theilweise durch die Annahme eines ungenauen Ausdrucks vereinigen lassen. Die Annahme Ravaissons (Sur la Métaphysique d'Aristote I, 178. 338), dass diese Ansicht nicht dem Xenokrates, sondern dem Speusipp angehöre, lässt ihre nähere Begründung noch erwarten, kann aber schwerlich viel für sich anführen.

hatte das Eins und die Vielheit, oder auch das Eins und das Unendliche (Grosse und Kleine) als die Principien genannt, aus denen Alles, auch die Idee, zusammengesetzt sei, und das zweite dieser Principien in seiner Anwendung auf die Ableitung der Zahlen auch als die unbestimmte Zweiheit bezeichnet [1]). Dieselbe Lehre wurde von seinen Schülern weiter verfolgt, ohne dass sie sich doch über die Natur jener Elemente durchaus gleichmässig äusserten. Statt des Grossen und Kleinen setzten Einige die Vielheit, Andere das Ungleiche, das dann weiter bald als das Grosse und Kleine, bald als das Viel und Wenig, bald als das Mehr und Minder bezeichnet wurde, eine dritte Ansicht nur überhaupt das Andere oder die unbestimmte Zweiheit [2]) — an sich freilich unerhebliche Differenzen, die aber doch als ein Beweis der Verlegenheit, in der sich die älteren Akademiker hier befanden, und der Mühe, die sie sich mit diesen Untersuchungen gaben, von Interesse sind. Hinsichtlich des andern Elements, des Eins, wich Speusipp nicht unbedeutend von seinem Lehrer ab, wenn er dieses nicht, wie Plato, mit dem Guten für identisch, sondern nur für einen von den Bestandtheilen des Guten gelten lassen wollte, aus Furcht, das dem Eins Entgegenstehende sonst für das Böse erklären zu müssen [3]), und hieran knüpfte sich ihm eine Reihe weiterer Bestimmungen, die eine tiefgehende Umbildung der Platonischen Lehre enthalten. Indem er nämlich die Beobachtung, dass sich Alles aus der Unvollkommenheit zur Vollkommenheit entwickle, auch auf das Universum übertrug, und demnach behauptete, dass das Beste nicht am Anfang

1) S. o. S. 237 ff. u. m. Plat. Stud. S. 216 ff.

2) Arist. Metaph. XIV, 1. 1087, b. 1088, a. 15 c. 2. 1088, b, 28. XIV, 5. 1092, a, 35. Vgl. m. Plat. Stud. S. 220.

3) Arist. Metaph. XIV, 4. 1091, b, 13 ff. 32. vgl. XII, 10. 1075, a, 36. XII, 7. 1072, b, 30. Eth. Nik. I, 4. 1096, b, 5 und zu der erstern Stelle m. Plat. Stud. S. 277 und Krische Forschungen u. s. w. I, 254 ff.

sei, andererseits aber das Eins als einen der Urgründe festhielt, so ergab sich ihm hieraus die Behauptung, dass das gute und vollendete Sein aus dem unvollkommenen hervorgehe, dass daher der erste Urgrund, das Eins, nicht allein nicht das Gute, sondern strenggenommen nicht einmal ein Seiendes genannt werden könne [1]). Jene Entwicklung nun scheint Speusipp als einen reinen Naturprocess beschrieben zu haben, und daher der Vorwurf [2]), dass er an die Stelle der Gottheit eine Naturkraft, d. h. die Weltseele setze, die er allerdings etwas materialistisch, als räumlich durch's Universum sich ausbreitend gefasst haben muss [3]). Um so mehr mochte er sich aber dadurch aufgefordert finden, die Gottheit, als die absolute Vernunft, sowohl von dem unvollkommenen Urgrunde, dem Eins, als von dem gewordenen Vollkommenen, dem Guten, zu unterscheiden [4]). — Fragen wir endlich nach der Ent-

1) Metaph. XII, 7. 1072, b, 30: *ὅσοι δὲ ὑπολαμβάνουσιν, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Σπεύσιππος, τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι, διὰ τὸ καὶ τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζώων τὰς ἀρχὰς αἴτια μὲν εἶναι, τὸ δὲ καλὸν καὶ τέλειον ἐν τοῖς ἐκ τούτων, οὐκ ὀρθῶς οἴονται.* XIV, 5, Anf. *οὐκ ὀρθῶς δ' ὑπολαμβάνει οὐδ' εἴ τις παρεικάζει τὰς τοῦ ὅλου ἀρχὰς τῇ τῶν ζώων καὶ φυτῶν, ὅτι ἐξ ἀορίστων ἀτελῶν δὲ ἀεὶ τὰ τελειότερα, διὸ καὶ ἐπὶ τῶν πρώτων οὕτως ἔχειν φησὶν, ὥστε μηδὲ ὄν τι εἶναι τὸ ἓν αὐτό.*

2) Cic. Nat. De. I, 13: *Speusippus vim quandam dicens, qua omnia regantur, eamque animalem, evellere ex animis conatur cognitionem Deorum.* Im Uebrigen darf man die Unzuverlässigkeit dieser, aus epikureischer Quelle geflossenen Darstellung nicht übersehen.

3) Stob. Ekl. I, S. 862: *ἐν ἰδέᾳ τοῦ πάντῃ διαστατοῦ Σπεύσιππος* (sc. *ἐντίθησι τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς*). Theophrast Metaph. 9. 322, 12: *Σπεύσιππος σπάνιόν τι τὸ τίμιον ποιεῖ τὸ περὶ τὴν τοῦ μέσου χώραν· τὰ δ' ἄκρα καὶ ἑκατέρωθεν*, welche ohne Zweifel verdorbene Worte von Ritter II, 530 und Krische Forschungen auf dem Gebiete der alten Philosophie I, 258 wohl richtig in dem obigen Sinn gefasst werden. Speusipp scheint die von ihm eigentlich genommene Platonische Darstellung (Tim. 36, E) mit der pythagoreischen Lehre vom Centralfeuer combinirt zu haben.

4) Stob. Ekl. I, 58: *Σπεύσιππος τὸν νοῦν οὔτε τῷ ἑνὶ οὔτε τῷ ἀγαθῷ τὸν αὐτὸν, ἰδιοφυῆ δέ.*

stehung der Zahlen aus den Urgründen und der Dinge aus den Zahlen, so scheinen auch hierüber verschiedene Ansichten geherrscht zu haben. Speusipp muss sich dieselbe, nach dem eben Bemerkten, als eine zeitliche Entwicklung gedacht haben, wogegen Xenokrates gegen diese Vorstellung protestirte [1]. Von Speusipp wird ferner berichtet [2], dass er sich mit den von Plato angenommenen drei Klassen von Wesen (die Ideen, das Mathematische und das Sinnliche) nicht begnügt, sondern auch die verschiedenen Unterarten, wie die Zahlen, die Grössen, die Seele als ursprünglich verschiedene Klassen betrachtet, und für jede derselben besondere Principien vorausgesetzt habe [3], und Xenokrates, welcher die eigenthümliche Bedeutung der Ideen durch ihre Identificirung mit der mathematischen Zahl aufgegeben hatte, setzte an die Stelle jener Unterscheidung die des *αἰσθητὸν, νοητὸν* und *δοξαστὸν*, unter welchem Letzteren er aber den Himmel verstand [4]. Ob Speusipp seine Annahme mit der Zahlenlehre in noch genauere Verbindung brachte, und in den zehn ersten Zahlen die Principien für die verschiedenen Klassen des Seienden suchte [5], lässt sich nicht ausmachen, so hoch auch die Bedeutung und Vollkommenheit der Zehnzahl von ihm gepriesen wird [6]; dass aber Andere diesen Weg einschlugen, sehen wir aus der Angabe des Aristo-

1) Arist. De coel. I, 10. 279, b, 32. Metaph. XIV, 4, Anf. und die Commentatoren zu beiden Stellen S. 488, b f. 827, b f. b. Brandis.

2) Arist. Metaph. VII, 2. 1028, b, 21; vgl. XII, 10, 1075, b, 37.

3) Auf denselben könnte man auch die Angabe bei Arist. Metaph. XIII, 9. 1085, a, 7 ff. beziehen, dass ein Theil der Platoniker die verschiedenen Arten mathematischer Grössen aus den verschiedenen Arten des Grossen und Kleinen abgeleitet habe; doch rührt diese Ableitung vielleicht schon von Plato selbst her; s. Metaph. I, 9. 992, a, 10 ff. und dazu Alexander Schol. S. 581, a.

4) Sextus adv. Math. VII, 147.

5) Ritter Gesch. d. Phil. II, 531.

6) In dem oben erwähnten Fragment Theol. Arithm. S. 62 ff.

TELES[1]): einige Platoniker gehen in der Ableitung der Zahlen nur bis zur Dekas, als der vollkommenen Zahl, fort, und führen auch die verschiedenen Kategorieen, wie das Leere, das mathematische Verhältniss, das Ungerade u. s. f. auf die Zahlen innerhalb der Dekas zurück, indem sie dieselben theils den Urgründen (dem Eins und der unbestimmten Zweiheit), theils den aus diesen entstandenen Zahlen zueignen. Als ein solches, das auf die Urgründe zurückgeführt wurde, nennt Aristoteles namentlich die Gegensätze der Ruhe und Bewegung, des Guten und Bösen[2]). Wie jedoch die einzelnen Zahlen und aus den Zahlen die übrigen Dinge abzuleiten seien, scheinen sich die Platoniker theils gar nicht, theils widersprechend beantwortet zu haben; wir sehen wenigstens aus ARISTOTELES, dass sie zwar die Entstehung der Zahlen mit mystischen Formeln zu erklären suchten[3]), dagegen in dieser Erklärung nicht weiter fortgiengen, und die Zahlen bald als unbegrenzt, bald als begrenzt durch die Dekas beschrieben[4]), ebenso auch hinsichtlich der geometrischen Grössen verschiedene Wege einschlugen, indem die Einen diese aus den Arten des Grossen und Kleinen entstehen liessen, aus dem Langen und Kurzen die Linien, aus dem Breiten und Schmalen die Flächen, aus dem Tiefen und Flachen die Körper, Andere dagegen aus dem Punkte, als dem der Einheit Entsprechenden, und einer Art Materie, die der Vielheit entsprechen, obwohl nicht die Vielheit selbst sein sollte[5]); mit der ersten Ableitungsweise stand

1) Metaph. XIII, 8. 1084, a, 12. 31 ff. vgl. THEOPHR. Metaph. c. 3.
2) Eben diese letztere Angabe macht es wahrscheinlich, dass wir hier nicht zunächst an Speusipp, der das Gute und Böse von dem Eins und der Vielheit bestimmt unterschied, sondern wohl eher an Xenokrates zu denken haben.
3) Metaph. XIII, 7. 1082, a, 13.
4) Metaph. XII, 8. 1073, a, 18. XIII, 8. 1084, a, 12. XIII, 9. 1085, b, 23. XIV, 4 Anf. Phys. III, 8. 206, b. 30.
5) S. o. S. 337, 3 — eine ähnliche Differenz erwähnt Metaph. VII, 11. 1036, b, 13.

vielleicht die Behauptung[1]) in Verbindung, dass die Zweiheit die Zahl und als solche die formelle Ursache der Linie sei, die Dreizahl die der Fläche, die Vierzahl die des Körpers. Kam aber diese Theorie schon mit der Ableitung des Mathematischen in's Gedränge, so konnte sie natürlich noch weniger das konkrete Dasein aus ihren Principien erklären, und sie scheint hier nach allem, was wir aus Aristoteles abnehmen können, ganz bei den unbestimmten und willkührlichen Analogieen stehen geblieben zu sein, von denen uns dieser einige Beispiele aufbewahrt hat[2]), und denen namentlich Xenokrates ergeben gewesen zu sein scheint; Theophrast wenigstens sagt diess von ihm[3]), und diese Aussage wird durch die Angaben bestätigt, dass Xenokrates das Göttliche dem gleichseitigen, das Sterbliche dem ungleichseitigen, das Dämonische dem gleichschenkligen Dreieck verglichen[4]), und dass er die Seele als eine sich selbst bewegende Zahl definirt habe[5]). Nur um so auffallender ist aber freilich neben dieser Vorliebe für mathematische Formeln eine so wenig mathematische Behauptung, wie die Xenokratische Annahme der untheilbaren Linien[6]).

1) Metaph. XIV, 3. 1090, b, 20 vgl. VII, 11. 1036, b, 12. De an. I, 2. 404, b, 18 ff. Syrian zu Metaph. XIII, 9 bei Brandis de perd. Arist. libr. S. 42 f.

2) Metaph. XIII, 8. 1084, a, 32. I, 9. 991, b, 10 vgl. XIV, 5. 1092, b, 10.

3) Metaph. c. 3 S. 313 ed. Br.: die Meisten gehen in der Ableitung der Zahlen nicht weit, ausser Xenokrates; *οὗτος γὰρ ἅπαντά πως περιτίθησι περὶ τὸν κόσμον, ὁμοίως αἰσθητὰ καὶ νοητὰ καὶ μαθηματικὰ, καὶ ἔτι δὴ τὰ θεῖα.* Aehnlich, wird bemerkt, mache es auch sein Mitschüler Hestiäus, weniger gelte diess von Speusipp.

4) Plutarch def. or. c. 13.

5) Arist. de an. I, 2. 404, b, 27. Anal. post. II, 4. 91, a, 37. Cic. Tusc. Qu. I, 10, 20. Plut. an. procr. 1, 5. vgl. c. 2.

6) M. s. über diese Ritter Gesch. d. Phil. S. 536. 541. Uebrigens ist zu bemerken, dass auch Heraklides eine, nur noch gröbere, Atomenlehre vortrug. S. Krische, Forschungen I, 332 f.

Mit diesem Dogmatismus hängt nun auch der religiöse Charakter dieses späteren Platonismus zusammen. Plato's freies Verhältniss zu den religiösen Vorstellungen war hier natürlich nicht möglich, dieselbe Verehrung der Auktorität vielmehr, welche die Akademiker bei einer dogmatischen Wiederholung seiner Lehre festhielt, musste sie auch zum Volksglauben zurückführen. Ein besonderer Anknüpfungspunkt für diesen lag aber in dem mathematischen Charakter ihres Philosophirens. Hatte schon Plato die mythische Darstellung nicht entbehren können, um den Mangel an einem bewegenden Princip in den Ideen auf diesem Wege zu ergänzen, so musste sie seinen Nachfolgern, welchen von Plato's dialektischer Beweglichkeit wenig zu Theil geworden war, mehr und mehr zum Bedürfniss werden, und diese mochten sich einer solchen Darstellungsform um so leichter bedienen, je näher ihre eigene symbolische Ausdrucksweise der mythischen stand, und je ausgedehnteren Gebrauch ihre Vorgänger, die Pythagoreer, von dieser gemacht hatten. Speusipp nun, der überhaupt mehr ein logisch verständiger Kopf gewesen zu sein scheint, gieng in dieser Richtung noch nicht weiter, um so mehr aber der pythagoraisirende Xenokrates, wenn dieser seine Urgründe, die Monas und Dyas, mit den Pythagoreern [1] auch als den männlichen und weiblichen Gott beschrieb, jener das Ungerade, die Vernunft und die Lenkung des Fixsternhimmels, dieser, die er auch die Weltseele nannte, die Beherrschung des Planetenhimmels zutheilend, wenn er im Zusammenhang damit, in einem übrigens dunkeln Ausdruck, von einem höchsten und einem tiefsten Zeus redete, die Gestirne als olympische Götter verehrte, neben diesen aber auch noch gute und böse Dämonen annahm, die durch Opfer

1) S. über diese Plut. an. procr. 2, 2. Ritter Gesch. d. Phil. I, 434 ff.

und Feste theils geehrt theils beschwichtigt werden müssen [1]). Auch in der Lehre von der Seele scheint er der pythagoreïschen Mythologie, deren Einfluss schon bei seinem Lehrer stark genug hervortritt, eine bedeutende Stelle eingeräumt zu haben; wahrscheinlich liegt dem Ausspruch, dass die Seele der gute und böse Dämon eines Jeden sei [2]), die Vorstellung von der dämonischen Natur der Seelen zu Grunde [3]), an die sich dann phantastische Spekulationen über den Präexistenzzustand und den Eintritt in's irdische Leben anschliessen mochten, dergleichen von seinem Mitschüler, Heraklides aus Pontus, erwähnt werden [4]).

Wie wenig übrigens Xenokrates mit dieser Geistesrichtung allein stand, diess zeigt ausser anderen, in dem Obigen enthaltenen Spuren, namentlich auch die pseudoplatonische Epinomis. Diese Schrift stammt zwar schwerlich schon aus der ersten Generation akademischer Philosophen; Aristoteles wenigstens scheint sie nicht gekannt zu haben [5]), und auch sonst enthält sie Manches, was auf eine etwas spätere Zeit hindeutet; doch dürfen wir sie trotz ihrer Gehaltlosigkeit und ihrer schlechten und schwerfälligen Darstellung wohl immer noch einem Mitglied der ältern Akademie zuschreiben, und als ein Denkmal des in dieser herrschenden Geistes betrachten. Da ist es nun merkwürdig, wie weit sie sich vom ursprünglichen Platonismus entfernt. Abgesehen von dem formellen Man-

1) Die Belege s. bei Ritter Gesch. d. Phil. II, 537 f. Krische Forschungen I, 311 ff. vgl. (Brandis) Rec. von van Wynpersse de Xenocrate (welche Schrift mir leider nicht zu Gebote steht) in d. Heidelb. Jahrbb. 1824 Nr. 30 S. 479.

2) Arist. Top. II, 6. 112, a, u. Stob. Serm. 104, 24.

3) Vgl. Krische a. a. O. S. 321.

4) Jamblich b. Stob. Ekl. II, S. 904.

5) Er erwähnt sie nirgends und äussert sich Polit. II, 6. 1265, b, 18 in einer Weise, die eine Bekanntschaft mit ihr positiv auszuschliessen scheint.

gel, dass sie alle dialektische Entwicklung vermissen lässt, geht auch im Einzelnen ihres Inhalts der Charakter des Platonischen Philosophirens grossentheils verloren. Als die höchste Wissenschaft, deren Besitz zum weisen Manne und zum guten Bürger und Regenten mache, wird hier (976, C ff.) die Wissenschaft der Zahl gepriesen, die der Gott Uranos den Menschen verliehen habe, und demgemäss in der Schrift selbst hauptsächlich von der Bewegung und Stellung der Himmelskörper gesprochen; von der Wissenschaft dagegen, welcher nach Platonischer Ansicht auch die Mathematik als blosse Vorstufe dient, der Dialektik, scheint der Verfasser der Epinomis gar nichts zu wissen. Mit der Mathematik wird ferner in ähnlicher Weise, wie in den Gesetzen, die Religion in Verbindung gebracht (S. 980, C ff.), die aber hier zum gewöhnlichen Volksaberglauben herabsinkt, wenn die Epinomis (984, D ff.) sogar ziemlich ausführlich von Dämonen und Halbgöttern handelt. Das Ganze ist überhaupt nichts Anderes, als eine Empfehlung der Mathematik in ihrer Verbindung mit der Theologie, und eine Gelegenheit für den Verfasser, seine astronomischen Kenntnisse auszukramen; von Plato's philosophischen Ideen kommt darin kaum etwas zum Vorschein.

Nur eine andere Folge des gleichen philosophischen Mangels war es, wenn die ältere Akademie in einen Empirismus gerieth, der Plato fremd gewesen war. Von dem Idealismus ihres Meisters zu der pythagoreïschen Zahlensymbolik zurückgesunken, setzte sie theils die religiöse Vorstellung an die Stelle des Gedankens, theils musste sie dem Einzelnen der Beobachtung eine Bedeutung einräumen, die ihm Plato's auf die Idee gerichteter Geist nicht zuerkannt hatte. Jene Consequenz nun war vorzugsweise bei Xenokrates hervorgetreten, dieser begegnen wir in Speusipps encyklopädischer Gelehrsamkeit [1]),

1) Diog. L. IV, 2. 5. vgl. Ritter II, 425 f.

in seiner Behauptung, dass die richtige Begriffsbestimmung nicht blos die Kenntniss des Gegenstands, sondern auch alles dessen, von dem er sich unterscheidet, voraussetze[1]), und in dem höheren Werthe, den er in Vergleich mit Plato der sinnlichen Wahrnehmung beilegte, wie diess sein Ausdruck: wissenschaftliche Wahrnehmung (*ἐπιστημονικὴ αἴσθησις*) bezeichnet [2]). Mit diesem Empirismus hieng dann auch die zunehmende Abwendung von spekulativer Forschung und Beschränkung auf die praktische Philosophie, und innerhalb der letztern die Scheu vor aller Uebertreibung, die Richtung auf das Ausführbare und Naturgemässe zusammen, die an der Ethik der ältern Akademie gerühmt wird [3]). Schon an Speusipps und Xenokrates Bestimmungeu über die Glückseligkeit [4]) lässt

1) Themist. in Anal. post. II, 13 f. 13 u. *Σπεύσιππος δὲ οὐ καλῶς λέγει φάσκων ἀναγκαῖον εἶναι, τὸν ὁριζόμενον πάντα εἰδέναι· δεῖ μὲν γάρ, φησι, γινώσκειν τὰς διαφορὰς αὐτοῦ πάσας αἷς τῶν ἄλλων διενήνοχεν· ἀδύνατον δὲ εἰδέναι τὰς διαφορὰς τὰς πρὸς ἕκαστον, μὴ εἰδότας αὐτὸ ἕκαστον.* Dasselbe sagt, ohne den Speusipp zu nennen, schon Arist. a. a. O. 97, a, 6, dass aber dieser gemeint sei, bestätigt auch Philoponus und ein Ungenannter bei Brandis Schol. 248, a, der Letztere mit Berufung auf Eudemus.

2) Sextus adv. Math. VII, 145.

3) Z. B. von Cicero Acad. qu. II, 44.

4) Clem. Alex. Strom. II, 306, A Sylb. *Σπεύσιππος .. τὴν εὐδαιμονίαν φησὶν ἕξιν εἶναι τελείαν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσιν· ἢ ἕξιν ἀγαθῶν. . . . Ξενοκράτης τε ὁ Χαλκηδόνιος τὴν εὐδαιμονίαν ἀποδίδωσι κτῆσιν τῆς οἰκείας ἀρετῆς καὶ τῆς ὑπηρετικῆς αὐτῇ δυνάμεως· εἶτα ὡς μὲν ἐν ᾧ γίνεται φαίνεται λέγειν τὴν ψυχήν· ὡς δ' ὑφ' ὧν τὰς ἀρετάς· ὡς δ' ἐξ ὧν, ὡς μερῶν, τὰς καλὰς πράξεις καὶ τὰς σπουδαίας ἕξεις τε καὶ διαθέσεις καὶ κινήσεις καὶ σχέσεις· ὡς τούτων οὐκ ἄνευ τὰ σωματικὰ καὶ τὰ ἐκτός.* Mit dieser Tendenz, die gesammte Natur des Menschen als berechtigt anzuerkennen, hängt wohl auch zusammen, dass Speusipp und Xenokrates nach Olympiodor (angef. v. Cousin im Journal des Savants 1835, 145; Krische a. a. O. S. 257) auch den unvernünftigen Theil der Seele unsterblich sein lassen, während es nach Plato nur die Vernunft ist.

sich diese Eigenthümlichkeit nachweisen: das naturgemässe Leben ist schon hier der Wahlspruch, zu diesem aber werden neben den geistigen Gütern, die sein Hauptbestandtheil sein sollen, auch die äusseren gerechnet; ausdrücklicher erklärte Polemo das *naturam sequi* für das höchste Gut [1]), und wenn er zu diesem ausser der Tugend nichts Weiteres forderte [2]), so wollte er damit doch keineswegs eine stoische Apathie lehren; Cicero wenigstens (a. a. O.) lässt ihn als das Höchste verlangen: *honeste vivere, fruentem rebus iis, quas primas homini natura conciliet* und sein Mitschüler Krantor, der bewunderte akademische Moralphilosoph, erklärte sich ausdrücklich gegen die stoische Schmerzlosigkeit [3]). Je weiter sich aber die Akademie der Zeit nach von ihrem Urheber entfernte, um so mehr beschränkte sie sich auf eine populäre Ethik: hatte schon Xenokrates die praktische Vernünftigkeit von der theoretischen unterschieden [4]), und so das Ethische, das Plato dem philosophischen Wissen absolut untergeordnet hatte, ihm beigeordnet, so wird es von Polemo demselben übergeordnet, wenn er erklärt, man müsse sich durch Handeln üben, nicht durch dialektische Theorie [5]), und so gehört denn auch Alles, was uns die dürftigen Nachrichten der Alten über die Nach-

1) Cic. Acad. Qu. II, 42, 131. De Fin. IV, 6, 14.

2) Clem. a. a. O. *Πολέμων φαίνεται τὴν εὐδαιμονίαν αὐτάρκειαν εἶναι βουλόμενος ἀγαθῶν πάντων, ἢ τῶν πλείστων καὶ μεγίστων· δογματίζει γοῦν χωρὶς μὲν ἀρετῆς μηδέποτε ἂν εὐδαιμονίαν ὑπάρχειν· δίχα δὲ καὶ τῶν σωματικῶν καὶ τῶν ἐκτὸς, τὴν ἀρετὴν αὐτάρκη πρὸς εὐδαιμονίαν εἶναι.*

3) Cic. Tusc. Qu. III, 6, 12. Ac. Qu. II, 44, 136. Plut. Cons. ad Apoll. c. 3. vgl. c. 25.

4) Clem. Alex. Strom. II, 270, B: *(Ξενοκράτης) τὴν φρόνησιν ἡγούμενος διττὴν, τὴν μὲν πρακτικὴν, τὴν δὲ θεωρητικὴν, ἣν* (sc. *τ. θεωρ.*) *δὴ σοφίαν ὑπάρχειν ἀνθρωπίνην.*

5) Diog. L. IV, 18.

folger des Xenokrates überliefert haben, fast ausnahmslos jener populären Moralphilosophie an, von der erst in der folgenden Periode Arcesilaus wieder zu spekulativen Fragen zurücklenkte. Nur der exoterische Theil von Plato's Philosophie vererbte sich mit dem Garten in der Akademie; der Erbe seines philosophischen Geistes war Aristoteles.

Anhang zum zweiten Abschnitt.

Weitere Untersuchungen über den Zweck und die Composition des Platonischen Parmenides.

Die im zweiten Theil des Parmenides geführte Untersuchung über das Eins, von deren Erklärung die des ganzen Gesprächs abhängig ist, könnte, an und für sich genommen, aus einem dreifachen Gesichtspunkt aufgefasst werden: was Plato in ihr beabsichtigt, ist entweder nur eine Belehrung über die philosophische Methode, oder eine direkte Darstellung gewisser Begriffe und Grundsätze, oder eine indirekte Vorbereitung und Beweisführung für solche. Die erstere Ansicht, schon bei den Neuplatonikern, den alexandrinischen sowohl als den italienischen aus dem 15. Jahrhundert, da und dort vorkommend (s. Stallbaum Platonis Parmenides S. 237 f. 242), ist in neuerer Zeit durch Schleiermacher (Platon's Werke I, 2, 86 ff.) und Ast (Pl. Leben und Schriften S. 239 ff.) ausgeführt, und vielfach gutgeheissen worden. (Man vgl. ausser den von Stallbaum S. 250 Genannten: Götz Platons Parmenides, Augsb. 1826. s. bes. Vorr. S. IV ff. Kühn De Dialectica Platonis Berl. 1843 S. 20. Fries Gesch. d. Phil. I, 365, der noch über Schleiermacher hinausgehend den ganzen Dialog nur für ein dialektisches Spiel und eine jugendliche Vorarbeit angesehen wissen will.) Die zweite ist durch Proklus und die meisten Neuplatoniker, durch Marsilius Ficinus, in neuerer Zeit durch Conti (m. s. über diese Stallbaum S. 239–245), Tiedemann (Dial. Plat. Arg. 339 ff.), Schmidt (Platons Parmenides Berl. 1821; vgl. meine Plat. Studien S. 164. Stallbaum S. 250 f.), Suckow (Diss. de Plat. Parm. Bresl. 1823 — ein ausführlicher Auszug daraus bei Stallbaum S. 251 ff.), Wieck (De Plat. philosophia part. I. Merseb. 1830 s. Stallbaum S. 260 f.), Richter (De Ideis Plat. S. 13. 42 ff.), Stallbaum (a. a. O.), Heyder (Vergleichung d. Arist. und Hegel'schen Dialektik I, a, 106 ff.) und Hegel (Gesch. d. Phil. 1. A. II, 243 — in der 2. A. S. 208 hat der Herausgeber mit Rücksicht auf meine Bemerkungen in den Plat. Stud. S. 165 f. eine nicht ganz unbedeutende Veränderung vorgenommen) unter den verschiedensten Modifikationen entwickelt worden. Die dritte habe ich in meinen »Platonischen Studien« S. 164 ff. zu begründen versucht, nachdem sie schon früher von Tennemann (Syst. der Plat. Phil. II, 324 f. 345) in der Annahme, dass der Parmenides eine Widerlegung

der eleatischen Lehre durch sich selbst sein solle, freilich einseitig, vorgetragen worden war; mit meinen Resultaten haben sich auch Hermann (Gesch. und Syst. d. Plat. I, 505 ff. 665) und Brandis (Gr.-röm. Phil. II, a, 234 ff.) in der Hauptsache einverstanden erklärt. Indem ich die Frage hier noch einmal aufnehme, muss ich die Bekanntschaft mit meiner frühern Untersuchung voraussetzen.

Die erste der ebenerwähnten Auffassungsweisen kann theils das Fehlen jedes materiellen Resultats im Parmenides, theils Plato's eigene Erklärung (Parm. 136, A ff.) für sich anführen, dass es ihm mit der Erörterung über das Eins nur um die dialektische Uebung (die γυμνασία) und die Darstellung des richtigen dialektischen Verfahrens zu thun sei, und dass eben dieses Verfahren nicht blos beim Eins, sondern ebenso bei den Begriffen der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, der Bewegung und der Ruhe, des Entstehens und Vergehens, des Seins und Nichtseins u. s. w. in Anwendung gebracht werden müsste. Könnte jedoch der erste von diesen Gründen eben nur so lange etwas beweisen, als die Aufzeigung eines materiellen Resultats der dialektischen Untersuchung nicht gelungen ist, so erledigt sich auch der zweite (auf den namentlich Kühn a. a. O. S. 24 viel zu grosses Gewicht legt), sobald wir die Platonische Weise beachten, die Tendenz seiner Gespräche zu verstecken, und solches, das durch dieselbe wesentlich gefordert ist, oft nur als zufälliges Beiwerk erscheinen zu lassen, man müsste denn behaupten wollen, dass auch im Phädrus die Untersuchung über das Wesen der Liebe nur als ein Beispiel für die Darstellung der wahren Redekunst zu betrachten sei, für das ebensogut irgend ein anderes hätte gewählt werden können, dass es dem Plato auch mit Erklärungen, wie die am Schlusse des Protagoras (361, A), des Theätet (210, C vgl. S. 150, C), des Meno Ernst sei, dass auch im Gastmahl die Rede des Alcibiades über Sokrates mit den Liebesreden in keinem innern Zusammenhang stehe, und diese selbst nur ein Tafelscherz seien u. s. f. Ist nun hiemit diese Ansicht nicht zu beweisen, so entscheidet positiv gegen sie, wie ich auch früher schon bemerkt habe, dass sie uns weder den Zusammenhang zwischen dem ersten und zweiten Theil aufzeigt, noch der Vorstellung, die wir uns von der Platonischen Dialektik machen müssen, entspricht. Der ersteren von diesen Einwendungen zu begegnen, hat auch der neuste Vertheidiger dieser Auffassung keinen Versuch gemacht; aber auch die zweite müssen wir ebenso gegen seine, wie gegen die früheren Darstellungen wiederholen. Soll der Parmenides die dialektische Methode darstellen, so müsste er das von Plato für richtig erkannte Verfahren der Begriffsentwicklung entweder positiv darlegen, oder er müsste es durch Widerlegung eines entgegengesetzten Verfah-

rens indirekt begründen, oder er müsste irgend ein unentbehrliches Hülfsmittel für dasselbe an die Hand geben. Das Erste ist die Meinung Schleiermachers, Asts und der Meisten, die diesen gefolgt sind; aber die vollendete Dialektik kann uns der Parmenides, wenn er kein materielles Resultat gewähren soll, nicht darstellen, da diese eben nur durch ihre Richtung auf positive Erkenntniss der Idee, durch Zusammenfassung der entgegengesetzten Bestimmungen zur Einheit des Begriffs, von der Eristik sich unterscheidet. Vgl. Phileb. 16, D f. Rep. VII, 539, B f. V, 454, A f. Giebt man daher jene Resultatlosigkeit der Parmenideïschen Untersuchung zu, so müsste dieselbe vielmehr eher als ein Muster der falschen Methode angesehen werden, wie Götz will, wenn er sagt, Plato beabsichtige im Parmenides die Nichtigkeit aller Begriffsphilosophie, als solcher, nachzuweisen, um der intuitiven Erkenntniss der Idee Platz zu machen. Aber freilich heisst das der eigenen Erklärung des Philosophen, der uns das von Parmenides angewandte Verfahren als Muster und unentbehrliches Element alles ächten Philosophirens vorhält (Parm. 135, C ff.), Hohn sprechen, und ihm statt der ihm eigenthümlichen begrifflich dialektischen Methode die ihm fremde intellektuelle Anschauung unterschieben. Wir müssen daher jedenfalls zu der Annahme zurückkehren, dass wir hier ein von Plato gebilligtes Muster vor uns haben. Kann nun dieses doch nicht ein Muster der vollendeten Dialektik sein sollen, so bliebe nur übrig, dass hier ein besonderes, für sich genommen noch ungenügendes Moment der wahren Dialektik dargelegt werden sollte, und eben dieses könnte auch Plato selbst zu bestätigen scheinen, wenn er die hypothetische und antinomische Begriffsentwicklung des Parmenides ausdrücklich als blosse Vorübung für die wahre Philosophie bezeichnet (Parm. 135, D — 136, E). Insofern war es ein glücklicher Gedanke von Kühn, die Schleiermacher'sche Ansicht dahin zu modificiren, dass im zweiten Theil des Parmenides nicht die vollendete, zur Gewinnung eines positiven Resultats anzuwendende Methode der Forschung, sondern nur die dieser nothwendig vorangehende Erwägung der mit gewissen Annahmen und Begriffen verbundenen Schwierigkeiten dargestellt werden solle, so dass wir also hier ein Beispiel des von Aristoteles, in Abweichung vom Platonischen Sprachgebrauch, als Dialektik bezeichneten und häufig angewendeten Verfahrens hätten, vermöge dessen die positive philosophische Bestimmung durch vorgängige Erörterung der ἀπορίαι angebahnt wird. Auch bei dieser Fassung jedoch scheint mir nicht allein der Zusammenhang zwischen dem ersten und zweiten Theil des Gesprächs zerrissen, sondern auch die Eigenthümlichkeit der Platonischen Dialektik verkannt zu werden. Hinsichtlich des Erstern kann

ich nur wiederholen, was ich schon in meinen Plat. Stud. S. 160 bemerkt habe, dass die ausführliche Entwicklung der mit der Ideenlehre verbundenen Schwierigkeiten im ersten Theil des Parmenides störend und zwecklos wäre, wenn für die Lösung dieser Schwierigkeiten im Verlaufe nichts gethan würde, und ich gestehe, dass mir dieses Bedenken immer noch so stark erscheint, dass ich ihm nur durch die Annahme von Ast (Pl. L. u. Schr. S. 244), welche seitdem Ritter (Gött. gel. Anz. 1840, 19. St. S. 183 f.) weiter ausgeführt hat, das Gespräch sei unvollendet, auszuweichen wüsste — eine gefährliche Annahme freilich, da sich kaum denken lässt, dass Plato ein Werk, in dem gerade der Schlüssel zum Verständniss des Ganzen und der künstlerische Einheitspunkt noch fehlte, in dieser unvollendeten Gestalt publicirt, oder wenn er diess aus irgend welchem Grunde that, es nicht nachher ergänzt haben sollte. Was das Andere betrifft, so muss ich auch hier auf die oben angeführten Platonischen Stellen verweisen. *Οἶμαι γάρ σε οὐ λεληθέναι*, sagt die Rep. VII, 539, B, *ὅτι οἱ μειρακίσκοι, ὅταν τὸ πρῶτον λόγων γεύωνται, ὡς παιδιᾷ αὐτοῖς καταχρῶνται ἀεὶ εἰς ἀντιλογίαν χρώμενοι . . . χαίροντες ὥσπερ σκυλάκια τῷ ἕλκειν τε καὶ σπαράττειν τῷ λόγῳ τοὺς πλησίον ἀεί*, und in noch genauerer Anwendbarkeit auf den vorliegenden Fàll der Philebus 15, D f. . *Φαμέν που ταὐτὸν ἓν καὶ πολλὰ ὑπὸ λόγων γιγνόμενα περιτρέχειν πάντῃ καθ' ἕκαστον τῶν λεγομένων ἀεὶ καὶ πάλαι καὶ νῦν ὁ δὲ πρῶτον αὐτοῦ γευσάμενος ἑκάστοτε τῶν νέων, ἡσθεὶς ὥς τινα σοφίας εὑρηκὼς θησαυρὸν, ὑφ' ἡδονῆς ἐνθουσιᾷ τε καὶ πάντα κινεῖ λόγον ἄσμενος, τοτὲ μὲν ἐπὶ θάτερα κυκλῶν καὶ συμφύρων εἰς ἓν, τοτὲ δὲ πάλιν ἀνειλίττων καὶ διαμερίζων, εἰς ἀπορίαν αὐτὸν μὲν πρῶτον καὶ μάλιστα καταβάλλων, δεύτερον δ' ἀεὶ τὸν ἐχόμενον* u. s. w. Nach dieser Erklärung scheint es nicht, dass Plato eine Darstellung gebilligt, oder gar selbst geschrieben haben würde, welche eben nur die Darlegung der *ἀπορίαι*, das wechselsweise Hervorkehren bald der Einheit bald der Vielheit, zum Inhalt gehabt hätte, ohne die Lösung dieser Gegensätze direkt oder indirekt anzubahnen. Ebensowenig wird man unter den Platonischen Gesprächen eine Analogie hiefür finden können, überall vielmehr lassen diese, mag ihr Resultat auch anscheinend noch so negativ sein, doch eine positive Ansicht im Hintergrund durchblicken; wie ist es dann denkbar, dass ein Dialog, welcher in seinem Anfang die Ideenlehre schon mit aller Bestimmtheit vorträgt, im weitern Verlaufe sich mit der Empfehlung eines dialektischen Verfahrens begnügen sollte, das unfähig, ein positives Resultat zu gewähren, höchstens bei den ersten elementarischen Untersuchungen über Begriff und Methode des Wissens vorkommen könnte?

Sind wir nun hiemit genöthigt, uns nach einem materiellen Resultat der Parmenideïschen Untersuchung umzusehen, so fragt es sich weiter, ob dieses direkt oder indirekt in ihr enthalten ist. Die bisher gewöhnliche Meinung war, dass es direkt ausgesprochen sein müsse. Dieser Annahme steht jedoch ausser dem Verhältniss des zweiten Theils zum ersten, das unter Voraussetzung derselben wenigstens bis jetzt noch nicht erklärt ist, als unübersteigliches Hinderniss der Widerspruch entgegen, in den die dialektische Erörterung des Parmenides im Ganzen und Einzelnen ausläuft. »Das Eins mag sein oder nicht sein, so muss sowohl es selbst, als das Andere [das Nichteins] im Verhältniss zu sich selbst und zu einander Alles in jeder Beziehung gleichermassen sein und nicht sein, scheinen und nicht scheinen« — in diesem Ergebniss fasst Plato selbst zum Schlusse die Resultate seines zweiten Theils bündig zusammen. Wie lässt sich nun denken, dass diese rein widersprechenden Bestimmungen das Ziel unsers Gesprächs bilden sollten? Es solle hier, meint Hegel, die dialektische Natur der Ideen dargestellt werden, die Einheit entgegengesetzter Bestimmungen zu sein. Allein diese Einsicht — wie ich auch in meiner früheren Abhandlung bemerkt habe — wird eben hier nicht positiv ausgesprochen, sondern die Darstellung bleibt beim Nebeneinander sich aufhebender Bestimmungen, beim Widerspruch als solchem, stehen; ebenso geht die Untersuchung im Ganzen nicht blos von der Voraussetzung aus, dass das Eins sei, sondern auch von der, dass es nicht sei, kann daher auch nicht blos die wirkliche Natur des Eins oder der Idee überhaupt entwickeln wollen; auch das Verhältniss zum ersten Theil endlich lässt sich von hier aus nicht verstehen. In noch höherem Maasse häufen sich die Schwierigkeiten dieser Auffassung, sobald wir sie in's Einzelne durchführen. Hegel selbst hat diess nicht gethan, und die, welche es versucht haben, sind nicht von seinem Standpunkt ausgegangen. Doch treffen sie mit ihm darin zusammen, dass auch sie im zweiten Theil unsers Gesprächs die direkte Entwicklung philosophischer Ideen suchen. In der näheren Bestimmung dieser Ideen jedoch und der Art, wie sie gewonnen werden, gehen die Ansichten weit auseinander. Um hier nur die neuesten und bedeutendsten Bearbeiter des Parmenides zu nennen, so glaubt Suckow, der zweite Theil dieses Gesprächs habe zwar zunächst den Zweck der dialektischen Uebung und Hinweisung auf die Widersprüche, in die sich ein unbesonnenes Denken verwickle (S. 20 ff.), zugleich wolle aber Plato hier auch seine Ansicht vom Wesen der idealen Welt und ihrem Verhältniss zur Erscheinungswelt auseinandersetzen. Zu diesem Behufe zeige er im ersten Abschnitt der dialektischen Entwicklung zuerst (S. 137—142, B), dass die ideale Welt absolute, alle

Getheiltheit, Räumlichkeit, Zeitlichkeit u. s. f. ausschliessende Einheit sei; sodann (S. 142. B — 155, E), dass eben diese Einheit und ebenso jede von den in ihr enthaltenen Monaden, eine unendliche Vielheit in sich schliesse; drittens (S. 155, E — 157, B), dass Einheit und Getheiltheit, Sein und Nichtsein in der Erscheinungswelt verknüpft seien, auch hier jedoch eben in dieser Verknüpfung die Natur der Idee, Ruhe und Bewegung zugleich zu sein, sich manifestire; viertens (S. 157, B — 159, B), dass das Andere, d. h. die andern Ideen, an der Einheit Theil haben, und zwar in doppelter Beziehung, sofern sie alle zusammen und sofern jede für sich Ein Ganzes bildet; fünftens (S. 159, B — 160, B), dass die Vielheit dieser Ideen sich in die Einheit der Idee wieder aufhebe; hierauf im zweiten Abschnitt in Betreff der Erscheinungswelt: 1) dass auch dem Nichtseienden gewissermassen ein Sein zukomme (S. 160, B — 163, B); 2) dass das Nichtseiende, wenn es schlechthin nichts wäre, auch nicht entstehen, vergehen und vorgestellt werden könnte (163, B — 164, B); 3) wie aus der Getheiltheit der Erscheinungswelt die Beschaffenheit des Sinnlichen folge (164, B — 165, E); 4) in anderer Wendung wieder dasselbe, wie unter Nr. 2) (165, E — 166, C). Vgl. a. a. O. S. 25 ff. So durchdacht aber diese, ursprünglich, wie S. sagt, von Steffens herrührende Erklärung auch ist, so wenig ist sie doch frei von Schwierigkeiten. Der erste Abschnitt im zweiten Theil des Parmenides, S. 137 — 160, B, soll eine Beschreibung der idealen Welt enthalten; aber von S. 157, B an ist ja vom »Anderen«, d. h. vom Nichteins, die Rede. Suckow deutet dieses, wie Hegel, von den andern Ideen; aber wenn das Eins nach S. 27 die gesammte Idealwelt in der Art bezeichnen soll, *«ut praeter hanc Monada nihil omnino sit, num omnia ipsa continet»*, wie können dann unter dem Nicht-eins (τἄλλα τοῦ ἑνὸς) die Ideen, d. h. die Theile eben jener Idealwelt, welche das Eins ist, verstanden werden? Man darf aber auch nur Parm. 136, A. 159, B f. vergleichen, um zu sehen, dass mit den ἄλλα vielmehr das von der Einheit verlassene Viele gemeint ist. Im zweiten Abschnitt sodann, von S. 160, B an, soll von der Erscheinungswelt die Rede sein; aber wie kann das, was S. 160, B — 164, B vom Eins gesagt wird, auf diese bezogen werden? Denn dass hiebei die Nichtrealität des Eins vorausgesetzt wird, verändert nicht auch den Begriff desselben zum Gegentheil seiner. Was endlich Suckow ganz übersehen hat: es werden dem Eins sowohl, als dem Nichteins hier nicht blos verschiedene, sondern schlechthin widersprechende Bestimmungen beigelegt, und dieser Widerspruch wird in keiner höheren Einheit aufgehoben: es wird z. B. schlechthin und ohne Beschränkung gesetzt, das einemal, dass das Eins ohne Theile, Gestalt, Zeit u. s. f. sei, das anderemal, dass ihm

alles dieses zukomme; ebenso aber werden dem Eins sowohl als dem Nichteins Prädikate beigelegt, die ihnen in Plato's Sinn gar nicht wirklich zukommen, dem Eins z. B. (Parm. 144 f.) Zahl, Gestalt, Vor und Nach, dem Nicht-eins (ebd. S. 159, D), dass es nicht Vieles, dass es weder ähnlich noch unähnlich sei u. s. f., und diese Prädikate, sofern sie sich auf die Idealwelt beziehen sollen, für blos bildliche Ausdrücke zu erklären (Suckow S. 29 f.), ist die grösste Willkühr, da sie ganz durch das gleiche dialektische Verfahren gewonnen werden, wie die, welche eigentlich gemeint sein sollen. — Mit Suckow trifft nun Wieck, den ich aber nur nach dem Auszug bei Stallbaum beurtheilen kann, darin zusammen, dass er gleichfalls das allgemeine Problem über das Verhältniss der Idee zur Erscheinung im Parmen direkt beantwortet glaubt. Plato soll hier die Einheit und den Unterschied der Identität und Differenz sowohl in der absoluten als der relativen Idee (?) nachweisen wollen. Wie jedoch dieses im Parmenides geleistet sein soll, davon bekenne ich, weder durch Stallbaums Bericht, noch durch den langen Abschnitt, den er aus Wiecks Schrift mittheilt, einen irgend klaren Begriff bekommen zu haben, muss mich daher hier auf die Erinnerung an meine frühere allgemeine Bemerkung beschränken, dass eine direkte Belehrung über das Verhältniss der Einheit und Vielheit in einer Darstellung, wie die vorliegende, überhaupt nicht gesucht werden kann, da diese Darstellung die Vereinbarkeit beider Bestimmungen nicht unmittelbar nachweist, sondern nur abwechslungsweise bald die eine bald die andere hervorkehrt, um sie schliesslich nicht in ihrer Einheit, sondern im absoluten Widerspruch zusammenzufassen.

Auf eigenthümliche Weise sucht Stallbaum dieser Schwierigkeit zu begegnen. Dass der Parmenides eine direkte Belehrung über die Principien der Philosophie enthalte, steht auch ihm fest; dass eine solche nicht widersprechende Bestimmungen in sich schliessen könne, giebt er zu; um nun doch beides zu vereinigen, nimmt er an, dass sich die entgegengesetzten Aussagen der Platonischen Darstellung gar nicht auf dieselben, sondern auf verschiedene Gegenstände beziehen. Wenn daher zuerst (Parm. 137, C — 142, A) dem Eins Vielheit, Theile, Ruhe, Bewegung u. s. f., überhaupt alle bestimmten Eigenschaften abgesprochen werden, so soll unter dem Eins hier das Unendliche (*ἄπειρον*) als die Materie der Ideen (die *materia prima)* verstanden werden (S. 72 ff.); wenn demselben sofort (Parm. 142, B — 155, E) alle möglichen Eigenschaften beigelegt werden, so soll sich diess nicht mehr auf jenes erste, absolute Eins, sondern auf das *Unum finitum,* das durch den Zutritt des begrenzenden Princips bestimmte *ἄπειρον* beziehen (S. 96 ff.); auf eben dieses soll die Auseinandersetzung Parmen. 155, E ff. gehen

(S. 185 ff.); ähnlich soll das »Andere« (τἄλλα) in doppeltem Sinn genommen werden: Parm. 157, B — 159, B soll der Ausdruck die durch die begrenzte Einheit geformte körperliche Materie bezeichnen (S. 190 ff.), Parm. 159, B — 160 B dagegen das der unendlichen Einheit gegenüberstehende, von aller Einheit verlassene Körperliche (S. 199 f.); ebenso im zweiten Abschnitt der dialektischen Entwicklung, der vom Nichtsein des Eins ausgeht, soll unter dem nichtseienden Eins zuerst (Parm. 160, B — 163, B. 164, B ff.) die relativ nicht seiende, d. h. negativ, nach ihrem Unterschiede von andern bestimmte Idee verstanden werden (S. 207 ff.), nachher Parm. 163, B — 164, B. 165, E f.) das absolut nichtseiende, d. h. bestimmungslose Eins (S. 220), und unter dem Andern erst (Parm. 164, B — 165, E) die *res exemplum idearum negando determinataram imitantes, ideoque diversae* (S. 225), hernach (Parm. 165, E — 166, C) das Körperliche überhaupt, wie es unter Voraussetzung des absoluten Nichtseins der Idee zu denken wäre. Mit Hülfe dieser Voraussetzungen gewinnt nun Stallbaum das Resultat, dass sich der Inhalt des zweiten Theils des Parmenides auf die folgenden Sätze (S. 267. 202 f. 235) reducire: der Urgrund der Ideen ist eine unendliche, über die menschliche Vernunft und Fassungskraft erhabene Wesenheit (*essentia*). Diese ist für sich selbst schlechthin unbestimmt, und ebenso unfähig das ausser ihr Liegende zu bestimmen, fasslich und erkennbar zu machen (Parm. 137, C — 142, B). Diese unendliche Substanz muss aber nothwendig begrenzt werden und bestimmte Eigenschaften erhalten. Dadurch entstehen die Ideen, denen die verschiedenartigsten Bestimmungen schon darum zukommen, weil sie einestheils für sich subsistiren, anderntheils zu einander und zu den Aussendingen im Verhältniss stehen (142, B — 155, E). Ebenso, wie das Endliche und Unendliche, verbinden sich auch die entgegengesetzten Eigenschaften des Endlichen selbst (155, E — 157, B). Durch sein Verhältniss zu den Ideen wird auch die Beschaffenheit des Körperlichen bestimmt: sofern die körperliche Materie durch das begrenzte Princip der Idee bestimmt ist, ist sie das vollständige Abbild der Idee, und enthält alle Eigenschaften und Formen (157, B — 159, B); sofern sie aber vom Eins getrennt, und nicht durch das begrenzende Princip mit ihm verknüpft ist, ist sie schlechthin formlos (159, B — 160, A). Diess gilt, wenn das Eins gesetzt wird. Wird dasselbe aufgehoben, und zwar a) nur relativ, so ist das Eins alles Mögliche und hat alle Bestimmungen (160, D — 163, B), und ebenso **erscheint** das Körperliche als alles Mögliche (164, C — 165, D); wird es dagegen b) absolut aufgehoben, so ist das Eins eigenschaftslos und unerkennbar (163, C — 164, B) und ebensowenig

kann auch das Andere (das Körperliche) in einer bestimmten Beschaffenheit sein oder erkannt werden.

Eine ähnliche Erklärung des Parmenides hatte schon früher Richter, auf Grund der ihm von Stallbaum mitgetheilten Ideen, versucht. Das Eins sowohl, als das Sein, will auch er in doppelter Bedeutung gefasst wissen: jenes theils als das individuelle Eins oder die Einzelheit, theils als das wahre Eins, die Idee, dieses theils als das wahre Sein des ὄντως ὄν, theils als das scheinbare des μὴ ὄν: Parm. 137, B — 142, D soll nur die *spuria unitas*, d. h. die formlose Materie, als das Bestimmungslose beschrieben werden, 142, B — 157, B die geformte Materie, oder das Universum, als dasjenige, dem alle Bestimmungen zukommen; 157, B — 159 A das von dem wahrhaft Einen, oder der Idee, Verschiedene, die Materie theils als unendliche, theils als geformte; 159, B — 160, B die von der Idee gänzlich verlassene Vielheit; 160, B — 163, B (das nichtseiende Eins) die Natur des sinnlich Einzelnen, das als ein von anderem Einzelnen Verschiedenes ein Nichtseiendes genannt werden kann; 163, B — 164, B das absolute Nichts; 164, C — 165, D (τἆλλα τοῦ ἑνὸς) die Körperwelt, sofern sie von der wahren Einheit, der Idee, gänzlich verlassen gedacht wird; 165, E — 166, C dieselbe.

Stallbaum scheint von der Evidenz seiner Ansicht sehr fest überzeugt zu sein, da er es weder in seiner Schrift, noch bei der Anzeige meiner »Platonischen Studien« (Jahns Jahrbb. 1842. 35. B. 1. H. S. 56 f.) der Mühe werth gefunden hat, entgegenstehende mit Gründen zu widerlegen, sondern sich mit einem einfachen »Nichtverstanden« begnügt, auch durch die bisherigen Erklärungen des Parmenides in der Ueberzeugung bestärkt: *eos philosophos, qui certo alicui systemati addicti sunt et quasi consecrati, non esse idoneos veterum philosophorum interpretes, sed potius pessimos eorum corruptores* (Parm. S. 328). Mir meinestheils hat umgekehrt sein Buch zur Befestigung der entgegengesetzten Ueberzeugung gedient, dass mit blosser Sprachgelehrsamkeit, sammt einiger *«notitia sobriae philosophiae»* für die Erklärung der alten Philosophen nicht auszukommen ist, indem diese ganze Darstellung auf einer gänzlichen Verkennung der dialektischen Methode und der Grundbegriffe des Platonischen Systems beruht. Um den anscheinenden Widersprüchen der Platonischen Darstellung auszuweichen, werden die entgegengesetzten Aussagen derselben über das Eins und das Nichteins auf verschiedene Gegenstände bezogen, das einemal auf das Eins als unbegrenztes, die Materie, das anderemal auf das begrenzte und geformte Eins, die Idee, ebenso, das Nichteins betreffend, bald auf die von der Einheit schlechthin verlassene, bald auf die von ihr bestimmte Körperwelt. Damit wird aber nicht allein der Inhalt der tiefsinnigen dialektischen Entwicklung

bis zur Trivialität heruntergebracht — denn das versteht sich von selbst dass verschieden und entgegengesetzt bestimmten Subjekten auch verschiedene und entgegengesetzte Prädikate zukommen — sondern es werden auch die allgemein gültigen Regeln der Interpretation, wie Plato's ausdrückliche Erklärungen ignorirt. Jenes, denn wo sollen wir das Recht hernehmen, einen und denselben unveränderten Ausdruck im Laufe einer und derselben Entwicklung in ganz verschiedener Bedeutung zu nehmen, unter dem Eins z. B. bald das von der Bestimmtheit verlassene Unendliche, bald die Idee als bestimmte und begrenzte zu verstehen? Dieses, denn ausdrücklich sagt Plato Parm. 129, D. 135, D f., dass es sich hier darum handle, zu untersuchen, inwiefern einem und demselben Begriff entgegengesetzte Bestimmungen zukommen können; nach der Stallbaum'schen Erklärung aber kämen diese nicht denselben, sondern entgegengesetzten Begriffen zu. — Was ferner die nähere Bestimmung dieser Begriffe betrifft, so soll das Eins des Parmenides zunächst das Unendliche oder die Materie bezeichnen, nach Richter die körperliche Materie, nach Stallbaum die von Aristoteles erwähnte Materie, welche in den Ideen ist, das Grosse und Kleine, wie es Aristoteles nennt, oder die *δυὰς ἀόριστος*. (Man vgl. über diese Lehre meine Plat. Stud. S. 216 ff. 248 ff.) Wie konnte aber doch ein im Platonischen Sprachgebrauch so bewanderter Gelehrter, der Herausgeber des Philebus, sich dieses bereden? Aristoteles Met. I, 6. 987, b, 20. u. ö. (s. m. Plat. Stud. S. 214) unterscheidet auf's Bestimmteste das Eins von der Materie: »als Materie, sagt er, ist das Grosse und Kleine Princip (der Ideen sowohl, als der übrigen Dinge), als Wesen (d. h. Form) das Eins« — Stallbaum S. 82 schliesst aus eben dieser Stelle, dass das Eins mit der Materie identisch sei. Plato selbst (Phileb. 16, C vgl. 23, C ff. erklärt: Alles bestehe aus dem Eins und dem Vielen, der Grenze und der Unbegrenztheit, aber auch er muss sich als Zeugen dafür anrufen lassen (Stallbaum S. 80), dass das Eins nichts Anderes sei, als das Unbegrenzte. Noch weiter geht in dieser Beziehung Richter (S. 43 f.), wenn er das Eins selbst mit der Materie des Timäus, d. h. (Tim. 49, E 52, C ff.) der aller Einheit entbehrenden Masse verwechselt. Stallbaum vermeidet dieses dadurch, dass er die körperliche Materie von der idealen unterscheidet, bringt aber dafür eben hiemit einen Unterschied herein, der sich weder aus Platonischen noch Aristotelischen Zeugnissen erweisen lässt; denn wenn Plato allerdings das Viele, welches auch in den Ideen ist, von der Grundlage des Körperlichen zu unterscheiden scheint (s. meine Plat. Stud. S. 252 f. und oben S. 236), so beschreibt er doch jenes nicht als die Materie der Ideen, und wenn Aristoteles des Unendlichen, oder des Grossen und Kleinen

als Materie der Ideen erwähnt, so weiss er dafür nichts von einem Unterschied dieser Materie von der körperlichen; vgl. z. B. Phys.. III, 4. 203, a, 9: *τὸ μέντοι ἄπειρον καὶ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ ἐν ἐκείναις* [*ταῖς ἰδέαις*] *εἶναι.* Met. I, 6. 987, a, 18: *ἐπεὶ δ' αἴτια τὰ εἴδη τοῖς ἄλλοις τἀκείνων στοιχεῖα πάντων ᾠήθη τῶν ὄντων εἶναι στοιχεῖα· ὡς μὲν οὖν ὕλην τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν εἶναι ἀρχὰς* u. s. w. — Hiezu kommt noch, dass es Stallbaum selbst mit all' den angeführten Voraussetzungen nicht gelingen will, das Einzelne der Platonischen Darstellung zu erklären, wie diess namentlich bei dem zweiten Abschnitt der Parmenideïschen Ausführung, der Antithese der ersten Antinomie, (Parm. 142 ff.) zum Vorschein kommt. Das Eins, von dem hier gesprochen wird, soll die Idee sein. Nun wird aber von eben diesem Eins S. 145, A ff. gezeigt, dass es Anfang, Mitte und Ende, überhaupt eine Gestalt habe, ebenso S. 148 ff., dass es sich selbst und Anderes berühre, S. 151, E ff., dass es nicht blos überhaupt in der Zeit, sondern auch jünger und älter als es selbst sei u. s. f. Auf die Idee als solche passen diese Prädikate offenbar nicht; daher will sie Stallbaum (S. 132. 153 ff. 158 ff.) theils nur symbolisch, theils nur vom Verhältniss der Idee zur Erscheinung verstehen. Dass jedoch das Erstere nicht zulässig ist, habe ich schon oben gegen Suckow gezeigt, und ebensowenig ist es auch das Zweite: mag auch die Erscheinung sich selbst ungleich u. s. f. sein, so kann diess doch nicht von der Idee, auch nicht sofern diese im Verhältniss zur Erscheinung steht, gesagt werden, da diese vielmehr nur das im Wechsel der Erscheinung sich selbst gleich Bleibende ist.

Mit Stallbaum theilt auch Heyder die Annahme, dass Plato im Parm., »ohne es ausdrücklich zu bemerken, den Begriff des seienden, wie des nichtseienden Eins (und ebenso den des Andern) in verschiedenem Sinne den Schlussreihen zu Grunde lege«. Das seiende Eins nämlich werde zuerst im Sinne eines weder mit der Vielheit noch mit irgend einem andern Prädikat verknüpfbaren Begriffs genommen, dann im Sinne eines mit dem entgegengesetzten Begriff der Vielheit, sowie mit den andern Hauptprädikaten des Seins in Gemeinschaft tretenden Begriffs, das nichtseiende Eins zuerst als von allem andern Seienden v e r s c h i e d e n, daher am Begriff der Verschiedenheit theilhabend, hierauf als am Sein in keiner Beziehung theilhabend, ebenso das Andere das einemal als an der Ideenwelt theilhabend, das anderemal in völliger Sonderung von der Ideenwelt; und was nun von hier aus dargethan wird, sei diess, »dass das Eins bei völliger Sonderung desselben von den übrigen Begriffen und dem ihm zunächst entgegengesetzten der Vielheit mit dem schlechthin nicht Seienden und Denkbaren identisch

werde, und ebenso auch das nichtseiende Eins«. Was über diese Ansicht, die Heyder nicht weiter ausgeführt hat, zu sagen wäre, ist in dem gegen Stallbaum Bemerkten enthalten: diese Voraussetzung eines verschiedenen Sinns, in dem ein und derselbe Begriff den verschiedenen Schlussreihen zu Grunde gelegt werden soll, ist weder an sich selbst berechtigt, noch mit Plato's eigenen Erklärungen zu vereinigen; ich will daher nur noch bemerken, dass diese Auffassung selbst im Grunde die Annahme, dass der Parm. eine direkte Entwicklung über den Begriff des Eins und des Seins sein wolle, aufgiebt, ja sogar zu der völlig entgegengesetzten Ansicht hinüberschwankt, denn nach S. 108 f. will Plato im Parm. nicht blos die ächte Dialektik, sondern zugleich auch den megarisch-sophistischen Missbrauch derselben darstellen. Gerade aber jene Hauptfrage, ob der zweite Theil des Parm. eine dogmatische oder eine apagogische Darstellung sein solle, scheint sich H. nicht recht klar gemacht zu haben.

Bestätigt sich hiemit auch an den einzelnen Erklärungsversuchen, was wir aus den oben angegebenen Gründen schon im Allgemeinen annehmen mussten, dass eine direkte Entwicklung philosophischer Resultate im Parmenides nicht zu suchen ist, kann aber ebensowenig eine blos formelle Darstellung des dialektischen Verfahrens Zweck dieses Gesprächs sein, so bleibt nur übrig, dass es gewisse Resultate auf indirektem Wege andeute und vorbereite. Nur hierauf führt ja aber auch die ganze Form dieser Untersuchung, ihr Anfang mit widersprechenden Voraussetzungen, ihr Ende in widersprechenden Ergebnissen, ihre Vermittlung durch eine Reihe von Sätzen, die Plato unmöglich in eigenem Namen vortragen konnte, wie der ganze Abschnitt S. 145 ff. Eine Entwicklung, welche ebenso vom Nichtsein, wie vom Sein ihres Gegenstands ausgeht, und aus der einen Voraussetzung dieselben Ergebnisse gewinnt, wie aus der andern, welche in ihrem Verlaufe eine Menge der sonstigen Lehre ihres Urhebers widersprechende Behauptungen zum Vorschein bringt, welche schliesslich zu lauter sich gegenseitig aufhebenden Bestimmungen hinführt — eine solche Entwicklung kann unmöglich einen andern Zweck haben, als den, eben durch diese widersprechenden und falschen Resultate die Voraussetzungen aufzuheben; dieses selbst aber wird, wofern wir es nicht mit einem ausschliesslich kritischen oder skeptischen Philosophen zu thun haben, als indirekte Vorbereitung eines positiven Resultats betrachtet werden müssen. Eine specielle Bestätigung dieser Ansicht giebt uns aber auch Plato selbst durch die Stelle des Sophisten S. 244, B. Die eleatische Lehre vom Einen Sein wird hier durch die Bemerkung widerlegt: wenn man auch nur das Eins setze, müsse man dieses doch als ein Seiendes setzen,

man erhalte mithin bereits eine Zweiheit. Genau dasselbe sagt nun Parm. 142, B in Entwicklung der Voraussetzung ἓν εἰ ἔστιν. Ebenso wiederholt sich auch die Ausführung des Sophisten 244, D ff. über Ganzheit und Getheiltheit des Einen Seins Parm. 142, D. 145, A. Ist es nun glaublich, dass Plato aus Einer und derselben Voraussetzung Eine und dieselbe Folgerung ziehe, das einemal um durch diese Folgerung die Voraussetzung zu widerlegen, das anderemal, um sie durch dieselbe direkt zu entwickeln?

Welches nun das Ziel dieser Erörterung sei, wird sich aus der Beschaffenheit der Voraussetzungen, welche —, und der Art, wie sie widerlegt werden, entscheiden lassen. Die Voraussetzungen sind nun hier zuerst das Sein, dann das Nichtsein des Eins. Unter der einen sowohl als der andern von diesen Voraussetzungen ergiebt sich, dass ebenso dem Eins wie dem Nichteins alle möglichen Bestimmungen gleichsehr beigelegt und abgesprochen werden müssen. Was ist nun hier unter dem Eins zu verstehen? Sehen wir auf den Zusammenhang des Gesprächs, so kann damit zunächst nur das eleatische Eins gemeint sein, denn als solches, als die eigene ὑπόθεσις des Parmenides, wird es S. 137, B auf's Bestimmteste bezeichnet. Das Eine Sein hatte nun den Eleaten zugleich für das alleinige, das Eins und das Seiende hatten ihnen für Wechselbegriffe gegolten; hier dagegen wird gezeigt, dass ebenso die Begriffe des Eins und des Seins, als die des Eins und des Nichtseins in ihren Consequenzen sich gegenseitig ausschliessen: setze ich das Eins als seiend, so kann ich die Einheit nicht streng festhalten, ohne ihm mit allen übrigen Bestimmungen auch das Sein absprechen, das Sein nicht, ohne ihm alle sich selbst und dem strengen Begriff der Einheit widersprechenden Eigenschaften beilegen zu müssen (Parm. 137, C — 155, E); ebenso, das Nichteins oder das Viele betreffend, das Sein des Vielen nicht, ohne ihm alle Bestimmungen zuzuschreiben, seinen Gegensatz zur Einheit nicht, ohne sie von ihm zu entfernen (S. 157, B — 160, B); setze ich umgekehrt das Eins als nichtseiend, so muss ich ihm einerseits, um es als Eins denken zu können, auch Prädikate, mithin ein Sein, zugestehen, andererseits, um es als nichtseiend zu denken, alle Prädikate entziehen (160, B — 164, B); dessgleichen dem Nichteins, sofern es gedacht werden soll, wenigstens eine Scheinexistenz, in der Vorstellung, lassen, sofern es aber ohne alle Einheit gedacht werden soll, auch diese läugnen (164, B — 166, C). Kann man nun bei diesem negativen und sich selbst aufhebenden Resultat unmöglich stehen bleiben, so muss in den Prämissen ein Fehler stecken, und eben dieser es sein, um dessen Aufdeckung es dem Philosophen zu thun ist. In den Sätzen über das Nichtsein des Eins kann

nun dieser nicht gesucht werden, denn dass das Eine Sein nicht geläugnet werden könne, ohne sich in Widersprüche zu verwickeln, diess ist, wenn irgend etwas, Plato's eigene Ansicht. Er kann mithin nur in dem liegen, was über das Sein des Eins gesagt ist. Sehen wir nun, wie aus dem Satze: »das Eins **ist**« die widersprechenden Ergebnisse abgeleitet, oder was dasselbe, wie die Begriffe des Eins und des Seins mit einander in Widerspruch gebracht werden, so liegt dieser einfach darin, dass aus dem Begriffe des Eins alle und jede Vielheit streng ausgeschlossen, in den Begriff des Seins dagegen der Unterschied vom Eins, die Vielheit, ja selbst die Räumlichkeit (vgl. S. 151, A: *ἀλλὰ μὴν καὶ εἶναί που δεῖ τό γε ὂν ἀεὶ*) und Zeitlichkeit (151, E: *τὸ δὲ εἶναι ἄλλο τί ἐστιν ἢ μέθεξις οὐσίας μετὰ χρόνου τοῦ παρόντος;*) mit aufgenommen wird; aus diesem Grundwiderspruch entwickeln sich alle weiteren Antinomieen im Ganzen genommen mit Nothwendigkeit, mag auch die Ableitung derselben bei Plato im Einzelnen da und dort etwas Sophistisches haben. Eben die Widerlegung jener Bestimmung muss daher — wofern wir nicht auf den wissenschaftlichen Zusammenhang des Gesprächs verzichten wollen — den ursprünglichen Zweck der im zweiten Theil des Parmenides geführten Untersuchung ausmachen; d. h. indem Plato hier zeigt, dass wir zwar (S. 160, B ff.) die Idee des Einen Seins nicht entbehren können, dass aber diese Idee nicht durchzuführen ist, so lange das Eins abstrakt, als eine die Vielheit schlechthin ausschliessende Einheit, und das Sein im gewöhnlichen Sinne, als das jede Art der Vielheit in sich enthaltende Sein, als gleichbedeutend mit dem **Dasein** gefasst wird, so muss er die Absicht haben, durch diese Erörterung auf einen solchen Begriff des Eins und des Seins hinzuweisen, bei welchem aus jenem die Vielheit nicht ausgeschlossen, dieses nicht in der Bedeutung des sinnlichen und getheilten Seins verstanden wird. Mit andern Worten: wenn die Eleaten gesagt hatten' nur das Eine Sein **ist**, alles Andere ist nicht, so zeigt Plato, dass wir allerdings die Wirklichkeit jenes Einen Seins annehmen müssen, dass wir diess aber nicht können, so lange wir nicht die Einheit als eine die Vielheit in sich tragende, und das Sein dieser Einheit als ein vom sinnlichen Dasein specifisch verschiedenes fassen. Wie nun Plato selbst dieser Forderung entsprechen zu können glaubt, liegt am Tage: die Idee ist ihm die Einheit, welche zugleich die Vielheit in sich schliesst, ihr kommt aber ebendesswegen ein wesentlich anderes Sein zu, als den sinnlichen Dingen, in denen sich die Einheit in die unbegrenzte Vielheit verliert, statt die letztere wohlgeordnet in sich zu begreifen und zu umschliessen. Diess also muss der Zweck sein, den Plato im zweiten Theil des Parmenides verfolgt: die eleatische Lehre vom Einen

Sein durch dialektische Entwicklung ihrer Consequenzen apagogisch zur Ideenlehre überzuführen. Dabei darf man jedoch nicht ausser Acht lassen, dass diess in Plato's Sinne nicht eine reine Widerlegung und Aufhebung, sondern wesentlich nur eine Erweiterung und Fortbildung der eleatischen Lehre sein soll, denn auch ihm gilt als das wahrhaft Seiende nicht das getheilte Sein, sondern nur die allen Gegensatz und alle Veränderung in sich ausschliessende Einheit der Ideen, welche er desshalb auch als μονάδες, und die einzelne Idee als das ἕν bezeichnet (Phileb. 15, B. Rep. V, 479, A. Symp. 211, A f. — Weiteres hierüber in m. Plat. Stud. S. 167). Der Unterschied der Platonischen Ideen vom eleatischen Eins ist nur, dass dieses die Vielheit schlechthin ausschliesst, jene die von der Einheit gebundene und ihr unterworfene Vielheit in sich haben, und darum auch selbst eine Vielheit bilden (s. Soph. 244, B ff.); dagegen haben sie mit diesem die allgemeine Voraussetzung gemein, dass nicht das getheilte und gegensätzliche, sondern nur das Eine gegensatzlose Sein das schlechthin Wirkliche sein könne. Insofern kann daher die Fortbildung der eleatischen Lehre vom Einen ebensogut auch als eine nähere Bestimmung der Ideenlehre selbst betrachtet, und eben diese, wie ich diess früher (Plat. Stud. S. 180) gethan habe, als der Zweck des zweiten Theils des Parmenides bezeichnet werden.

Wie sich nun hieraus auch der Zusammenhang des ersten und zweiten Theils begreift, habe ich schon in meiner früheren Abhandlung S. 180 f. auseinandergesetzt, und will das dort Gesagte hier nicht wiederholen. Auch begründet es keinen wesentlichen Unterschied, ob man annimmt, dass der Parmenides so, wie wir ihn haben, vollendet sei, oder dass noch eine weitere Ausführung dieses Gesprächs in Plato's Absicht gelegen habe, denn auch im letztern Fall hätte diese nur darin bestehen können, dass die Resultate, welche wir jetzt auf indirektem Wege aus dem Dialog ableiten müssen, auch ausdrücklich ausgesprochen worden wären; das Wahrscheinlichste ist mir jedoch, aus dem oben angegebenen Grunde, dass von dem ursprünglichen Plane der Schrift entweder nichts oder nur Unbedeutendes unausgeführt geblieben ist.

Ueber die Stellung des Parmenides in der Reihe der Platonischen Schriften habe ich meiner frühern Abhandlung, deren Resultat auch in dieser Beziehung ziemlich allgemein angenommen worden ist, ausser dem, was ich oben (S. 186) über sein Verhältniss zum Sophisten noch weiter angedeutet habe, nichts beizufügen, und auch hinsichtlich Ritters abweichender Ansicht (Gött. Anz. 1840, 19 St. S. 184) kann ich auf S. 186 ff. der Plat. Stud. verweisen; nur wenn mir Stallbaum

wiederholt (Jahns Jahrbb. 35 Bd. 1. H. S. 57. Plat. Politicus 1841 S. 50) den Widersinn aufbürdet, dass ich den Parmenides früher setze, als den Politikus, während ich ihn doch zugleich für das dritte Glied in der Trilogie des Sophisten und Politikus halte, so muss ich mein Bedauern darüber aussprechen, dass er meine Schrift nicht aufmerksamer gelesen hat. S. 194 derselben steht mit dürren Worten: »durch alles dieses wird nun dem Parmenides seine Stelle zwischen dem Sophisten und dem mit diesem zusammenhängenden Politikus einer — und dem Gastmahl und Phädon andererseits angewiesen«, und diess ist nicht etwa nur eine beiläufig hingeworfene Bemerkung, sondern das Resultat einer durch mehrere Seiten sich fortziehenden Untersuchung; H. Stallbaum aber berichtet: »der Vf. behauptet, dass das Gespräch zwischen dem Theätet und Sophisten einerseits, und dem Politikus, Symposium und Phädon andererseits seine Stelle angewiesen bekommen müsse«, und belehrt mich ausführlich über das Verfehlte dieser Stellung!

Dritter Abschnitt.

Aristoteles und die Peripatetiker.

§. 25.

Allgemeine Einleitung. Die formalen Voraussetzungen des Aristotelischen Systems.

Es giebt wenige grosse Philosophen, über welche die Urtheile der Nachwelt so weit auseinandergegangen wären, und so oft gewechselt hätten, wie über Aristoteles. Noch ehe der gehässige Streit der Akademiker und Peripatetiker in der neuplatonischen Vereinigung Platonischer und Aristotelischer Philosophie erloschen war, hatte bereits in der neuentstandenen christlichen Wissenschaft derselbe Gegensatz Wurzel geschlagen, und die christlichen Platoniker wussten dem Stifter der peripatetischen Schule um só mehr Schlimmes nachzusagen, je unläugbarer es war, dass sich verschiedene Häresieen an seine Philosophie anlehnten. Mit dem Aufblühen der scholastischen Philosophie änderte sich die Scene: Aristoteles wurde jetzt der *philosophus* schlechtweg, und seine Auktorität die einzige, welche sich selbst der der Kirche entgegenzustellen wagen konnte. Auch unter den Männern, welche die scholastische Bildung durch die Erinnerung an das klassische Alterthum stürzten, befanden sich ebensoviele Aristoteliker als Platoniker. Um so tiefer war die Geringschätzung, mit welcher die nächst folgenden Jahrhunderte bald auf die vermeintlich barbarische Metaphysik bald auf den Empirismus des Stagiriten herab-

sahen; und kein Wunder, wenn sie ihn nicht verstanden, hat sich doch bis in die neueste Zeit herein, und auch bei solchen, denen wir ein tieferes Verständniss der griechischen Philosophie im Uebrigen nicht absprechen möchten, die Vorstellung erhalten, als ob Aristoteles nur ein unphilosophischer, von der Idealität des Platonischen Standpunkts gänzlich verlassener Empiriker [1]), oder auch ein unselbständiger Nachtreter Plato's gewesen wäre, der die originellen Ideen seines Lehrers nur zu schematisiren und höchstens formell zu ergänzen gewusst habe [2]). Im Ganzen jedoch ist diese Ansicht bereits im Verschwinden begriffen, nachdem nicht blos Hegel den spekulativen Gehalt und die Gedankentiefe des ihm am Nächsten verwandten unter den griechischen Denkern nach Verdienst gewürdigt, sondern auch die gelehrte Forschung den Aristotelischen Schriften und ihrem Inhalt grössere Aufmerksamkeit zuzuwenden angefangen hat, und so werden auch wir die Vertheidigung des Aristoteles unserer weiteren Entwicklung selbst überlassen und ungesäumt zur Darstellung seines Systems schreiten dürfen.

Wie sich dieses zum Platonischen verhält, habe ich im Allgemeinen schon früher angegeben. Der Mittelpunkt der Platonischen Philosophie, der Satz, dass der objektive Gedanke das absolut Wirkliche, und alles Andere nur in dem Maasse wirklich sei, in dem es am Gedanken theilnimmt, bleibt auch hier stehen; aber während Plato die Wirklichkeit der wesenhaften Gedanken nur dadurch retten zu können geglaubt hatte, dass er sie als fürsichseiende Allgemeinheiten aus der Erscheinung hinaus in eine besondere Ideenwelt verlegte, so erkennt sein Nachfolger, dass die Idee als das Wesen der Erscheinung

1) Schleiermacher Gesch. d. Phil. 110. 115. 120. 128.

2) Braniss Gesch. d. Phil. s. Kant I, 179 ff. 207 f. Man vgl. was ich gegen ihn und Schleiermacher in den Jahrbb. d. Gegenwart 1843, S. 78 f. 255 bemerkt habe.

dieser immanent sein müsse, und will den Begriff aus diesem Grunde nicht als abstrakte, sondern als konkrete, im Einzelnen der Erscheinung sich verwirklichende Allgemeinheit gefasst wissen. Hieraus ergiebt sich denn zunächst die Forderung, diese Ausbreitung des Gedankens in die Erscheinung auch in ihrer ganzen Vollständigkeit zu erkennen; während es Plato in letzter Beziehung um die Anschauung der Idee als solcher zu thun war, die er ebenso auf pädeutischem, als auf systematischem Wege zu erzeugen gesucht hatte, so ist hier die Hauptsache die Darstellung der Idee im konkreten Dasein. Das pädeutische Element tritt daher jetzt gänzlich zurück und an seine Stelle tritt das rein theoretische Interesse, dem Gedanken in alle Verzweigungen seiner objektiven Erscheinung zu folgen. Indem aber doch auch hier das natürliche Dasein dem Denken als eine auf antikem Standpunkt unüberwindliche Schranke gegenübersteht, so kann sich diese Richtung auf Individualisirung des Gedankens nicht rein dialektisch vollziehen, und es tritt so zugleich mit der durchgeführteren logischen Ausbildung und Ausbreitung des Systems auch das vermehrte Bedürfniss einer empirischen Grundlage ein; die Erfahrung, für Plato nur der unselbstständige Anknüpfungspunkt der Idee, wird hier zu ihrer unentbehrlichen Ergänzung, und darum auch möglichste Vollständigkeit derselben nothwendig — der formal logische und empiristische Charakter, durch den sich das Aristotelische Philosophiren auf den ersten Blick vom Platonischen unterscheidet. Die Verflechtung des Gedankens mit den mythischen Gebilden der Phantasie, die dramatische Lebendigkeit des Dialogs muss der Trockenheit einer streng logischen Untersuchung und empirischen Sammlung, zugleich aber auch die Unbestimmtheit und Dunkelheit, welche jener halb poëtischen Darstellung noch anklebt, der besonnenen Reife und Klarheit des gebildeten Verstandes Platz machen. Wie aber

diese Eigenthümlichkeit selbst nicht in einer Verflachung, sondern in einer tieferen Fassung des spekulativen Princips ihren Grund hat, so wird sie auch wieder für das spekulative Interesse benützt: Aristoteles beginnt in der Regel mit breiten logischen Erörterungen über die verschiedenen Bedeutungen gewisser Ausdrücke, mit Sammlung von Thatsachen oder Kritik fremder Ansichten, was er aber aus diesen zufälligen Anfängen entwickelt, sind die spekulativsten Gedanken; dieses Ausgehen vom Empirischen ist ihm nur desshalb Bedürfniss, weil die Methode der immanent dialektischen Construction bei ihm, wie im ganzen Alterthum, noch wenig ausgebildet ist. Und denselben Charakter trägt diese Philosophie auch in ihren Resultaten. Einestheils ist die Forderung vorhanden, Begriff und Erscheinung in ihrer Einheit zu erkennen, und Aristoteles entspricht dieser Forderung, indem er statt des von Plato behaupteten negativen Verhältnisses der Sinnenwelt zur Idee eine positive Beziehung beider verlangt, das Sinnliche als den Stoff, die Idee als die Form, jenes als das unentwickelte oder potentielle, dieses als das entwickelte oder aktuelle Sein bestimmt, und den Stoff ebenso nothwendig zur Form hinstreben, als diese im Stoffe sich darstellen lässt. Anderntheils kann doch der Gegensatz beider, aus den mehrbesprochenen Gründen, nicht völlig überwunden werden, und so kommt es, dass nicht blos am Anfange des Systems die Zweiheit jener Principien ohne Ableitung, als ein schlechthin Gegebenes, auftritt, sondern ebenso auch in der Folge beide nie völlig in einander aufgehen, die reine Form, oder der Geist, im Menschen von aussen her in die Welt eintritt, und der absolute Geist unbewegt und nur sich selbst denkend, ausser der Welt bleibt. Die Aristotelische Philosophie kann insofern als die Vollendung des von Sokrates gestifteten und von Plato ausgeführten objektiven Idealismus bezeichnet werden, weil sie der tiefste

Versuch ist, die Idee als das absolut Wirkliche in der Erscheinung nachzuweisen; zugleich ist sie aber auch das Ende dieses Idealismus, indem sich in ihr die Unmöglichkeit herausstellt, vom antiken Standpunkt aus über den Dualismus des Geistes und der Natur hinauszukommen, nachdem einmal der specifische Unterschied beider in's Bewusstsein getreten war.

Die weitere Entwicklung und Begründung dieser Bemerkungen wird sich am Besten an die eigenen Erklärungen des Philosophen über Begriff, Methode und systematische Darstellung der Philosophie anknüpfen lassen.

Der Aristotelische Begriff der Philosophie setzt den Platonischen theils voraus, theils tritt er mit ihm in Gegensatz. — Dass er Plato's Bestimmungen über diesen Gegenstand voraussetze, deutet Aristoteles schon durch das Fehlen aller der propädeutischen Untersuchungen an, die Plato in so bedeutender Ausdehnung geführt hat, um den philosophischen Standpunkt in seinem Unterschied von dem populären und sophistischen zu begründen. Der Begriff des Wissens erscheint bei ihm als eine keines langen Beweises bedürftige Voraussetzung, ohne Zweifel nur desswegen, weil ihm sein Lehrer hiefür genügend vorgearbeitet hatte. Und wirklich treffen auch die Aeusserungen beider über diesen Punkt grossentheils zusammen. Wie dem Plato, so hat auch dem Aristoteles die Philosophie nur das Seiende als solches [1]; d. h. das allgemeine Wesen desselben [2] zum Gegenstand; die Philosophie ist ein Wissen um die Ursachen und

1) Metaph. IV, 2. 1004, b, 15. a, 2. c. 3. 1005, b, 10. Anal. post. II, 19. 100. a, 9.

2) Metaph. I, 2. 982, a, 19. VII, 1. 1028, a, 36: *εἰδέναι τότ' οἰόμεθα ἕκαστον μάλιστα, ὅταν τί ἐστι γνῷμεν.* XIII, 10. 1086, b, 33: *ἡ ἐπιστήμη τῶν καθόλου.* III, 6, Schl.: *καθόλου αἱ ἐπιστῆμαι πάντων.* III, 4. 999, b, 1. 26. IV, 3. 1005, a, 33. Anal. post. II, 19. 100, a, 6. I, 24. 85, b, 13.

Gründe der Dinge [1], und zwar näher, um die höchsten und allgemeinsten Gründe, und in letzter Beziehung um das schlechthin Voraussetzungslose [2]), wesshalb Aristoteles auch, mit Rücksicht auf diesen Einheitspunkt alles Wissens, dem Philosophen ein Wissen um Alles zuschreibt [3]). Wie ferner Plato das Wissen, als die Erkenntniss des Ewigen und Nothwendigen, von der Vorstellung oder Meinung, deren Gebiet das Zufällige ist, unterschieden hatte, so auch Aristoteles: das Wissen entsteht ihm, wie Plato, aus der Verwunderung, aus dem Irrewerden der gewöhnlichen Vorstellung an sich selbst [4]), und Gegenstand desselben ist auch ihm nur das Allgemeine und Nothwendige, das Zufällige kann nicht gewusst, sondern nur gemeint werden; wir meinen, wenn wir glauben, dass etwas auch anders sein könnte, wir wissen, wenn wir die Unmöglichkeit des Andersseins einsehen; beides ist daher so wenig einerlei, dass es vielmehr, nach Aristoteles, geradezu unmöglich ist, dasselbe zugleich zu wissen und zu meinen [5]). Aehnlich unterscheidet sich das Wissen von der blossen Erfahrung dadurch, dass uns diese nur über das Dass eines Gegenstands unterrichtet, jenes auch über das Warum [6]) — ein Merkmal, das gleichfalls schon in der Platonischen Unterscheidung des Wissens

1) Anal. post. I, 2 Anf. c. 14. 79, a, 23. II, 11, Anf. Eth. Nic. VI, 7. 1141, a, 17. Metaph. I, 1, Schl. c. 2. 982, b, 2 ff. VI, 1, Anf.

2) Phys. I, 1 Anf. II, 3, Anf. Metaph. I, 1. 981, a, 28. c. 2. 982, b, 7. c. 3. Anf. III, 2. 996, b, 8. IV, 3. 1005, b, 5. 11 ff.

3) Metaph. I, 2. 982, a, 21. IV, 2. 1004, a, 35.

4) Metaph. I, 2. 982, b, 12: διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν u. s. f. vgl. Plato Theät. 155, D.

5) Anal. post. I, 33 vgl ebd. c. 6. Schl. c. 8, Anf. c. 30 ff. Metaph. VII, 15. VI, 2. 1026, b, 2 ff. Ebendahin gehört die Widerlegung des Satzes, dass für Jeden wahr sei, was ihm als wahr erscheint, die Metaph. IV, 5. 6 ähnlich, wie im Platonischen Theätet, ausgeführt wird.

6) Anal. post. II, 19. 100, a, 3. Metaph. I, 1. 981, a, 28.

von der richtigen Vorstellung enthalten ist. Auch darin endlich begegnet sich Aristoteles mit seinem Lehrer, dass er ebenso, wie dieser, die Wissenschaft für das Höchste und Beste und für den wesentlichsten Bestandtheil der wahren Glückseligkeit erklärt [1]).

So nahe sich aber hierin der Aristotelische Begriff der Philosophie dem Platonischen verwandt zeigt, so wenig sind doch beide identisch. Dem Plato ist die Philosophie ihrem Umfange nach der Inbegriff aller geistigen und sittlichen Vollkommenheit, sie umfasst daher ebenso das Praktische, wie das Theoretische, um so schärfer wird sie dagegen ihrem Wesen nach von jeder andern Geistesthätigkeit unterschieden; Aristoteles hat sie einestheils gegen das praktische Leben genauer abgegrenzt, anderntheils mit den Erfahrungswissenschaften in ein näheres Verhältniss gesetzt. Die Philosophie ist nach seiner Ansicht ausschliesslich Sache des theoretischen

1) M. s. Metaph. I, 2. 982, b, 24: *δῆλον οὖν, ὡς δι' οὐδεμίαν αὐτὴν (τὴν φιλοσοφίαν) ζητοῦμεν χρείαν ἑτέραν, ἀλλ' ὥσπερ ἄνθρωπός φαμεν ἐλεύθερος ὁ αὑτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὤν, οὕτω καὶ αὕτη μόνη ἐλευθέρα οὖσα τῶν ἐπιστημῶν· μόνη γὰρ αὐτὴ αὑτῆς ἕνεκέν ἐστιν· διὸ καὶ δικαίως ἂν οὐκ ἀνθρωπίνη νομίζοιτο αὐτῆς ἡ κτῆσις... ἀλλ' οὔτε τὸ θεῖον φθονερὸν ἐνδέχεται εἶναι, .. οὔτε τῆς τοιαύτης ἄλλην χρὴ νομίζειν τιμιωτέραν· ἡ γὰρ θειοτάτη καὶ τιμιωτάτη ἀναγκαιότεραι μὲν οὖν πᾶσαι ταύτης, ἀμείνων δ' οὐδεμία.* XII, 7. 1072, b, 24: *ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον.* Eth. N. X, 7 wo ausgeführt wird, dass die Theorie der wesentlichste Bestandtheil der vollendeten Glückseligkeit sei; z. B. 1177, b, 30: *Εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον· οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητὸν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ... τὸ οἰκεῖον ἑκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἥδιστόν ἐστιν ἑκάστῳ· καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος· οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος.* c. 8, 1178, b, 28: *ἐφ' ὅσον δὴ διατείνει ἡ θεωρία, καὶ ἡ εὐδαιμονία.* Vgl. c. 9. 1179, a, 22. Eth. Eud. VII, 15 Schl. Mehreres §. 29, I, 2.

Vermögens; von ihr unterscheidet er sehr bestimmt die praktische Thätigkeit, die ihren Zweck nicht ebenso, wie die theoretische, in sich selbst, sondern in dem von ihr Hervorzubringenden hat, und nicht rein dem Denken, sondern auch der Meinung und dem vernunftlosen Theil der Seele, dem Affekt, angehört, und ebenso auch das künstlerische Schaffen (die *ποίησις*), das gleichfalls auf ein ausser ihm Liegendes gerichtet ist [1]). Dafür verknüpft nun aber Aristoteles die Philosophie enger mit der Erfahrung. Plato hatte alle Betrachtung des Werdenden und Unbestimmten aus dem Gebiete des Wissens in das der Vorstellung verwiesen, und auch den Uebergang von dieser zu jenem nur in der negativen Weise gemacht, dass die Widersprüche der Vorstellung von ihr weg und zur reinen Betrachtung der Idee hintreiben sollten; Aristoteles, wie wir sogleich sehen werden, giebt der Erfahrung ein positiveres Verhältniss zum Denken, indem er dieses aus jener auf affirmativem Wege, durch Zusammenfassen des Einzelnen, in der Erfahrung Gegebenen, zur Einheit, hervorgehen lässt. Plato hatte ferner geringes Interesse, von der Betrachtung des Begriffs zum Einzelnen der Erscheinung herabzusteigen; der eigentliche Gegenstand des philosophischen Wissens sind ihm nur die reinen Begriffe. Aristoteles giebt zwar gleichfalls zu, dass es die Wissenschaft mit dem allgemeinen Wesen der Dinge zu thun habe, aber er bleibt nicht hiebei stehen, sondern betrachtet als ihre eigentliche Aufgabe eben die Ableitung des Einzelnen aus dem Allgemeinen (die *ἀπόδειξις* s. u.): die Wissenschaft soll mit dem Allgemeinen und Unbestimmten anfangen, aber zum Bestimm-

1) M. s. ausser dem eben Angeführten: Eth. Nic. VI, 2. c. 5. 1140, a, 28. b, 25. X, 8. 1178, b, 20. Eud. I, 5, g. E. Metaph. II, 1. 993, b, 20. vgl. VI, 1. 1025, b, 18 ff. XI, 7. De an. III, 10. 433, a, 14. De coel. III, 7. 306, a, 16.

ten fortgehen [1]), und sie soll in diesem Gange nichts, auch nicht das scheinbar Unbedeutendste, geringschätzen, denn auch in diesem liegen unerschöpfliche Schätze des Erkennens [2]). Aus diesem Grunde macht er nun aber auch an das wissenschaftliche Denken selbst weniger strenge Anforderungen, als sein Vorgänger, wenn er dem Wissen und dem wissenschaftlichen Beweis nicht blos das Nothwendige, sondern auch das Gewöhnliche (*τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*) zum Inhalt giebt [3]), es für ungebildet erklärt, für alle Arten der Untersuchung die gleiche wissenschaftliche Strenge zu verlangen [4]), und bei Fragen, wo ihm zwingende Beweisgründe fehlen, sich mit dem Wahrscheinlichsten begnügt, die bestimmtere Entscheidung dagegen auf fernere Betrachtung ausgesetzt sein lässt [5]). Doch darf man nicht übersehen, dass es nicht die eigentlich philosophischen Fragen, die Untersuchungen über

1) Metaph. XIII, 10. 1087, a, 10: *τὸ δὲ τὴν ἐπιστήμην εἶναι καθόλου πᾶσαν ... ἔχει μὲν μάλιστ' ἀπορίαν τῶν λεχθέντων, οὐ μὴν ἀλλ' ἔστι μὲν ὡς ἀληθὲς τὸ λεγόμενον, ἔστι δ' ὡς οὐκ ἀληθές· ἡ γὰρ ἐπιστήμη, ὥσπερ καὶ τὸ ἐπίστασθαι, διττὸν, ὧν τὸ μὲν δυνάμει τὸ δὲ ἐνεργείᾳ· ἡ μὲν οὖν δύναμις ὡς ὕλη τοῦ καθόλου οὖσα καὶ ἀόριστος τοῦ καθόλου καὶ ἀορίστου ἐστὶν, ἡ δ' ἐνέργεια ὡρισμένη καὶ ὡρισμένου τόδε τι οὖσα τοῦδέ τινος.*

2) De part. an. I, 5. 645, a, 5: *λοιπὸν περὶ τῆς ζωϊκῆς φύσεως εἰπεῖν, μηδὲν παραλιπόντας εἰς δύναμιν μήτε ἀτιμότερον μήτε τιμιώτερον· καὶ γὰρ ἐν τοῖς μὴ κεχαρισμένοις αὐτῶν πρὸς τὴν αἴσθησιν κατὰ τὴν θεωρίαν ὅμως ἡ δημιουργήσασα φύσις ἀμηχάνους ἡδονὰς παρέχει τοῖς δυναμένοις τὰς αἰτίας γνωρίζειν καὶ φύσει φιλοσόφοις ... διὸ δεῖ μὴ δυσχεραίνειν παιδικῶς τὴν περὶ τῶν ἀτιμωτέρων ζώων ἐπίσκεψιν· ἐν πᾶσι γὰρ τοῖς φυσικοῖς ἔνεστί τι θαυμαστὸν* u. s. w.

3) Anal. post. I, 30. II, 12, Schl. Metaph. VI, 2. 1027, a, 20. XI, 8. 1064, b, 32 ff.

4) Eth. Nic. I, 1. 1094, b, 23. II, 2. 1104, a, 1. VII, 1, Schl. IX, 2. 1165, a, 12. Metaph. II, 3. XIII, 3. 1078, a, 9 — Polit. VII, 7, Schl. gehört nicht hieher.

5) De coel. II, 5. 287, b, 28. c. 12 Anf. De gen. an. III, 10. 760, b, 27.

die allgemeinsten Gründe sind, bei denen sich Aristoteles in dieser laxeren Weise ausspricht, sondern immer nur speciellere ethische oder naturwissenschaftliche Bestimmungen, für die auch Plato von der Strenge des dialektischen Verfahrens nachgelassen, und die *ἰδέα τῶν εἰκότων μύθων* an die Stelle der wissenschaftlichen Beweise gesetzt hatte; was den Aristoteles von jenem unterscheidet ist nur dieses, dass er auch diesen angewandten Theil der Wissenschaft mit zur Philosophie rechnet, und darum in dieser die *πρώτη φιλοσοφία,* die es allein mit den obersten Gründen zu thun hat, nur als einen Theil des Systems betrachtet, wogegen diese bei Plato, seiner eigentlichen Meinung nach, das ganze System, alles Uebrige aber nur Sache der geistreichen Unterhaltung oder nothgedrungene Anbequemung des Philosophen an das praktische Bedürfniss sein soll [1]. Ebensowenig möchte ich unsern Philosophen darüber tadeln, dass er durch die Unterscheidung der theoretischen Thätigkeit von der praktischen die Einheit der geistigen Bestrebungen vernachlässigt habe [2], denn diese Unterscheidung hat unstreitig ihr gutes Recht, jene Einheit aber ist bei Aristoteles dadurch hinreichend gewahrt, dass er die Theorie als die Vollendung des wahrhaft menschlichen Lebens, die praktische Thätigkeit dagegen gleichfalls als unentbehrlich darstellt; oder sofern man ihm vorwerfen könnte, dass die Beschränkung der Theorie auf sich selbst, die Ausscheidung alles praktischen Triebs und Bedürfnisses aus ihrem Begriffe, wie sie namentlich in der Aristotelischen Schilderung des göttlichen Lebens (s. u.) zum Vorschein kommt, der Zurückziehung des Weisen aus dem praktischen Leben in der nacharistotelischen Philo-

1) Rep. VI, 511, B f. VII, 519, C ff. Theät. 173, E. Tim. 29, B f. u. A. S. o. S. 180 f.

2) Ritter III, 50 ff.

sophie vorgearbeitet habe, so ist zu bemerken, dass Aristoteles auch hierin nur der von Plato vorgezeichneten Richtung gefolgt ist: auch der Platonische Philosoph würde ja, sich selbst überlassen, ausschliesslich der Theorie leben, und nimmt nur gezwungen am Staatsleben Antheil. Am Wenigsten möchte es aber zu billigen sein, wenn Aristoteles darüber angegriffen wird, dass er sich in seiner Ansicht von der Aufgabe der Philosophie nicht nach einem der menschlichen Art unerreichbaren Ideal, sondern nach dem in der Wirklichkeit Ausführbaren gerichtet habe [1]), und zwar von derselben Seite her, auf der man es an Plato löblich findet, dass er sein Ideal des Wissens von der menschlichen Wissenschaft zu unterscheiden gewusst habe [2]). Wäre jene Ansicht über das Verhältniss des Ideals zur Wirklichkeit an sich selbst und im Sinne des Aristoteles gegründet, so würde daraus nur folgen, dass er, wie der Philosoph soll, nicht abstrakten Idealen, sondern dem wirklichen Wesen der Sache nachgegangen sei. Diess ist aber nicht einmal der Fall; wie vielmehr die Idee in Wahrheit zwar über die Erscheinung übergreift, und in keiner einzelnen Erscheinung schlechthin aufgeht, darum aber doch kein unwirkliches Ideal ist, so hat auch Aristoteles wohl anerkannt, dass das Ziel der Weisheit hoch gesteckt, und nicht für Jeden, ja auch für die Besten immer nur unvollkommen zu erreichen sei [3]), wie wenig er aber darum geneigt ist, es für schlechthin unerreichbar zu halten, und seine Anforderungen an die Philosophie nach der Schwäche der Menschen zu bemessen, und wie vollständig er gerade hier mit Plato

1) Ritter a. a. O. u. S. 56 f.

2) Ders. II, 222 ff. s. o. S. 184.

3) Metaph. I, 2. 982, b, 28. XII, 7. 1072, b, 24. Eth. Nic. VI, 7. 1141, b, 2 ff. X, 7. 1177, b, 30. c. 8. 1178, b, 25; vgl. ebd. VII, 1.

übereinstimmt, muss schon das bisher Angeführte gezeigt haben [1]).

Das Mittel, um diesen Begriff der Philosophie zu verwirklichen, ist dem Aristoteles die logische Methode. In der Darstellung derselben können wir zwei Punkte unterscheiden: die Untersuchung über die allgemeinen Elemente des logischen Denkens (die Syllogistik), und die über das wissenschaftliche Beweisverfahren im Grossen (die Methodik) — Untersuchungen, die auch Aristoteles selbst trennt, indem er der ersten ausser der Abhandlung über die Kategorieen und dem zweifelhaften Schriftchen περὶ ἑρμηνείας die sog. frühere Analytik, der zweiten die spätere Analytik widmet [2]) (die Topik und die Widerlegung der Sophisten sind als Beigaben zu beidem zu betrachten). An diese beiden Untersuchungen wird sich dann noch eine allgemeinere Erörterung über die Ansicht des Philosophen von der Entstehung und den Principien des Wissens anschliessen müssen.

Die allgemeinen Elemente des logischen Denkens sind der Begriff, das Urtheil und der Schluss. Aristoteles hat dieselben jedoch nicht in dieser vollständigen Zusammenstellung behandelt, sein eigentliches Interesse geht vielmehr nur auf die Lehre von den Schlüssen, als den Elementen des Beweises; neben diesen erwähnt er der Begriffsbestimmungen und Urtheile nur beiläufig und einleitungsweise — denn die Schrift von den Kategorieen gehört fast mehr zur Metaphysik, als zur formalen Logik [3]), und ebenso wird in dem Buche περὶ ἑρμηνείας, wie es sich auch mit seinem Ursprung verhalten mag [4]), die Lehre

1) S. o. S. 367 f. vgl. m. S. 181 ff.

2) Vgl. auch Anal. pr. I, 4, Anf.

3) Vgl. auch Gumposch über die Logik und logischen Schriften des Aristoteles (Lpz. 1839) S. 50 ff.

4) Dem Verwerfungsurtheil des Andronikus von Rhodus über diese Schrift ist neuerdings Gumposch a. a. O. S. 89 ff. beigetreten;

vom Urtheil keineswegs erschöpft. Es ist dieses für seinen ganzen Standpunkt bezeichnend. Die Aufgabe der Logik, oder wie er sie nennt, der Analytik, ist seiner Ansicht nach nicht blos überhaupt die rein formale, die wissenschaftliche Methode aufzufinden, sondern noch specieller die Aufsuchung der Gesetze und Formen des Beweises, zum Behuf ihrer wissenschaftlichen Anwendung [1]); auch Begriff und Urtheil berücksichtigt er nur als Theile des Schlusses. Sokrates hatte die Methode der Begriffsbildung entdeckt, Plato die der Eintheilung hinzugefügt, Aristoteles hat die Theorie des Beweises erfunden, und diese ist ihm nun sosehr die Hauptsache, dass ihm die gesammte Analytik in ihr aufgeht.

Was nach diesem über die Aristotelische Lehre vom Begriff und Urtheil anzuführen wäre ist nur wenig. Das Wesen des Begriffs wird im Allgemeinen dahin bestimmt, dass er dasjenige sei, in welches sich durch Wegnahme der Copula der Satz auflöst [2]); es wird auf den Unterschied des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen [3]), sowie der konträren und kontradiktorischen Entgegensetzung [4]) in den Begriffen hingewiesen, es wird endlich in der Tafel der zehen Kategorieen ein Versuch gemacht, die verschiedenen Arten der Begriffe auf ihre allgemeinsten Formen zurückzuführen [5]). Auch dieser Versuch

Brandis, der in s. Abhandlung »über die Reihenfolge der Bücher des Aristotel. Organons« (Abhandl. der Berl. Akad. vom J. 1833. Historisch-phil. Klasse S 265) ihre Aechtheit vertheidigt, will sie als unvollendeten Entwurf betrachtet wissen.

1) Metaph. IV, 3. 1005, b, 2. Anal. pr. I, Anf. I, 32, Anf. Top. I, Anf.

2) Anal. pr. I, 1. 24, b, 16.

3) Anal. pr. I, 27. 43, a, 25. Kat. 5. 2, b, 17.

4) Metaph. X, 4. 1055, b, 1. Kat. 10. vgl. De interpr. c. 6.

5) Kat. 4: *Τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων ἕκαστον ἤτοι οὐσίαν σημαίνει ἢ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ πρός τι ἢ ποῦ ἢ ποτὲ ἢ*

aber, den Aristoteles allein weiter verfolgt hat, hat in logischer Beziehung keine grosse Bedeutung: die Kategorieen sind empirisch zusammengetragen, ohne dass sie aus dem Wesen des Begriffs abgeleitet würden [1]), und nur in metaphysischer Hinsicht sind Untersuchungen, wie die über den Begriff der Substanz, von tieferem Interesse. Etwas ausführlicher behandeln die Aristotelischen Schriften die Formen der Urtheile, weil diese Lehre mit der vom Schlusse unmittelbarer zusammenhängt. Die Unterschiede der allgemeinen, partikulären und unbestimmten (ἀδιόριστοι), der bejahenden und verneinenden, der negativen und limitativen, der assertorischen, apodiktischen und problematischen Urtheile, sowie die Lehre von der Entgegensetzung und der Conversion der Urtheile hat schon Aristoteles besprochen [2]). Doch hat er auch

κεῖσθαι ἢ ἔχειν ἢ ποιεῖν ἢ πάσχειν. Vgl. Top. I, 9, Anf.; unvollständiger ist die Aufzählung Metaph. V, 7. 1017, a, 24.

1) Trendelenburg (De Arist. categoriis Berl. 1833. Elementa Logices Aristotelicae S. 54 ff.) glaubt, dass den Philosophen bei der Abfassung seiner Kategorieentafel die Unterschiede der grammatischen Redetheile geleitet haben: die vier ersten Kategorieen entsprechen dem Nomen, und zwar die erste dem Substantiv, die zweite den Adjektiven der Zahl, die dritte denen, welche eine Qualität, die vierte denen, welche ein Verhältniss ausdrücken, die fünfte und sechste den Adverbien des Orts und der Zeit, die vier übrigen den Zeitwörtern, in der Art, dass der siebenten die Form des intransitiven Verbums, der achten die des griechischen Perfektums, der neunten und zehenten die des Aktivs und Passivs zu Grunde liege. Was mich abhält, dieser Ansicht beizutreten, ist ausser den von Ritter (Gesch. der Phil. III, 80) entwickelten Gründen auch der Umstand, dass Aristoteles, wie eben Trendelenburg zeigt (El. Log. Ar. S. 51), das Adjektiv mit zum ῥῆμα gerechnet zu haben scheint. Auch unter Voraussetzung derselben bliebe aber die Aufzählung der Kategorieen immer noch ebenso empirisch, als die gewöhnliche Unterscheidung der Redetheile.

2) Anal. pr. I, 1—3. c. 46. vgl. De interpr. c. 5 ff., wo besonders die Lehre von der Entgegensetzung der Urtheile ausführlich behandelt ist.

hierüber, falls ihm die Schrift περὶ ἑρμηνείας wirklich nicht angehört, gleichfalls nur gelegenheitliche Untersuchungen angestellt, und weder hier noch sonst die logische Form des Urtheils als solche von seiner Darstellung im Satze unterschieden. — Um so ausführlicher hat unser Philosoph die Lehre vom Schlusse bearbeitet. Auch von dieser behandelt er aber lange nicht alle die Theile, welche die gegenwärtige Logik aufzählt, gleich vollständig. Aristoteles handelt nämlich blos vom kategorischen Schlusse, und scheint an gar keinen anderen zu denken: der kategorische Schluss der ersten Figur ist ihm zufolge die Grundform aller Schlüsse [1]), und die Bedeutung des Schlusses überhaupt liegt darin, das Herabsteigen vom allgemeineren Begriff zum besonderen darzustellen [2]), wie diess eben der kategorische Schluss, besonders in der Aristotelischen Fassung desselben [3]), thut. Die verschiedenen Formen des kategorischen Schlusses hat nun Aristoteles in der Beschreibung der drei Schlussfiguren und ihrer Unterarten erschöpfend zusammengestellt [4]), und durch die drei Klassen der assertorischen, apodiktischen und problematischen Schlüsse hindurch bis in's Einzelste verfolgt; er hat ferner, mit Beziehung auf diese Formen, über die Auffindung und Analyse der Schlüsse, über ihre Inversion, über die *Deductio ad absurdum*, über die Fehler im Schliessen und einiges Verwandte ausführliche Erörterungen gegeben, und auch den Ausdruck der Schlüsse

1) Anal. pr. I, 23. 41, a, 2 ff.

2) Ein vollkommener Schluss entsteht nach Anal. pr. I, 4. 25, b, 32, wenn sich drei Begriffe so zu einander verhalten, dass der letzte im mittlern, und dieser im ersten enthalten ist.

3) Aristoteles schliesst nicht: B ist A, C ist B, also u. s. w. sondern: A ὑπάρχει παντὶ τῷ B, B παντὶ τῷ Γ, es ist hier also rein der Fortgang vom Allgemeinen zum Besondern.

4) Die sog. vierte Schlussfigur nämlich unterscheidet sich von den drei andern gar nicht durch die Form der logischen Operation, sondern einzig durch die äussere Stellung der Sätze.

und die unvollkommenen Formen des Schlusses, wie Beispiel, Instanz, Enthymem, nebst dem später ausführlicher erörterten Unterschied von Schluss und Induktion wenigstens kürzer besprochen; des hypothetischen und disjunktiven Schlusses dagegen geschieht kaum in unbestimmten Andeutungen Erwähnung [1]). Statt eines weiteren Eingehens auf die Einzelnheiten der Aristotelischen Syllogistik stehe unten eine gedrängte Uebersicht über den Inhalt der ersten Analytik [2]). So viel wird auch aus dem Bis-

1) Zur Lehre vom hypothetischen Schlusse könnte man die Bemerkungen Anal. pr. I, 23. 44. über die συλλογισμοὶ ἐξ ὑποθέσεως rechnen; Aristoteles versteht jedoch unter der ὑπόθεσις nicht den hypothetischen Satz, sondern (vgl. auch Anal. post. I, 2. 72, a, 18. c. 10. 76, b, 23) nur die unbewiesene Voraussetzung des Seins einer Sache, in welcher logischen Form diese ausgedrückt werden mag; im Uebrigen bemerkt er, dass das Schlussverfahren hier dasselbe sei, wie bei den kategorischen Schlüssen. Erst die Schüler des Aristoteles (Theophrast, Eudemus u. A.) und die Stoiker haben die Lehre vom hypothetischen Schluss weiter ausgebildet, (s. Joh. Philoponus zu Anal. pr. I, 23. Schol. in Arist. 169, b, 25. Ritter, Gesch. d. Phil. III, 96.) man müsste denn mit Gumposch a. a. O. S. 122 annehmen, dieser Theil der Aristotelischen Schrift sei verloren gegangen. Auf den disjunktiven Schluss bezieht sich die Polemik des Aristoteles (Anal. pr. I, 31. vergl. Anal. post. II, 5.) gegen die Platonische Methode, eine Definition durch fortgesetzte Eintheilung aufzusuchen. Er wirft diesem Verfahren vor, dass dabei gerade das, was eigentlich zu beweisen wäre, die Subsumtion des Art- oder Einzelbegriffs unter den einen der durch die Eintheilung gefundenen Gattungsbegriffe, unbewiesenes Postulat bleibe, dass es daher eigentlich kein syllogistisches Verfahren sei; nur um so deutlicher sieht man aber auch, wie weit er davon entfernt war, im disjunktiven Schluss eine besondere Form des Schlusses zu finden.

2) Diese Schrift kann in 6 Abschnitte getheilt werden: 1) Allgemeine Untersuchungen über den Begriff und die Bestandtheile des Schlusses I, 1—3. — 2) Von den Schlussfiguren a) im Schluss aus assertorischen (c. 4—7), b) im Schluss aus apodiktischen (c. 8—12), c) im Schluss aus problematischen Prämissen (c. 13—22), d) im Allgemeinen c. 23—26. (die Grundform für alle Schlüsse ist der kategorische Schluss der ersten Figur, c. 23. Anf. — Jeder Schluss hat drei Begriffe und drei

herigen erhellen, dass dieser ganze Theil der Logik für Aristoteles noch nicht die Bedeutung einer selbständigen wissenschaftlichen Untersuchung hat, sondern bei ihm durchaus dem Zwecke dient, eine Sicherheit im wissenschaftlichen Beweisverfahren zu gewinnen, dass es ihm also weit weniger um die sog. reine, als um die angewandte Logik oder die **Methodik** zu thun ist, welche er ausser Anderem besonders in der sog. späteren Analytik entwickelt hat.

Die Aufgabe der Wissenschaft ist der Aristotelischen Bestimmung zufolge die Erkenntniss der Ursachen und Gründe der Dinge [1]. Die Ableitung eines Gegenstands aus seinen nothwendigen Ursachen aber ist der Beweis [2], die Wissenschaft im eigentlichen Sinne daher das Wissen durch Beweise [3]. Mit den Regeln der Beweisführung hat sich daher die Methodik zunächst zu beschäftigen. Das Einzelne dieser Regeln gehört nicht hieher; was die Auffassung der wissenschaftlichen Methode im Ganzen betrifft, so ist zunächst diess zu beachten, dass

Sätze, nicht mehr und nicht weniger c. 25.). — 3) Von der Auffindung der Schlüsse c. 27—31. — 4) Von der Analyse, oder der Zurückführung der Schlüsse auf die regelmässigen Schlussfiguren c. 32—46. — 5) Vom Verhältniss der verschiedenen Schlussformen in Beziehung auf den Umfang des Erschlossenen (II, 1), vom Schluss aus falschen Prämissen (c. 2—4), vom Cirkelschluss (c. 5—7), von der Inversion der Schlüsse (c. 8—10), von der *Deductio ad absurdum* (c. 11—14), vom Schluss aus entgegengesetzten Sätzen (c. 15), von Fehlern im Schliessen (c. 16—21), von Schlüssen, in denen Wechselbegriffe vorkommen (c. 22). — 6) Von der Induktion (c. 23), dem Beispiel (c. 24), der *ἀπαγωγή* (c. 25), der Instanz (c. 26), dem Enthymem, oder dem Wahrscheinlichkeitsbeweis c. 27.

1) S. o. S. 367, 1.

2) An. post. I, 4, Anf. *ἐξ ἀναγκαίων ἄρα συλλογισμός ἐστιν ἡ ἀπόδειξις.*

3) A. a. O. *Ἐπεὶ δ' ἀδύνατον ἄλλως ἔχειν οὗ ἐστὶν ἐπιστήμη ἁπλῶς, ἀναγκαῖον ἂν εἴη τὸ ἐπιστητὸν τὸ κατὰ τὴν ἀποδεικτικὴν ἐπιστήμην.* Vgl. c. 2 Anf. c. 6 Anf.

Aristoteles, in strengem Festhalten am Begriff der Wissenschaft, als einen Beweis im eigentlichen Sinne (ἀπόδειξις) nur denjenigen gelten lässt, welcher aus lauter nothwendigen Prämissen mittelst nothwendiger Folgerungen geführt wird, ein Wissen des Zufälligen dagegen ausdrücklich läugnet, und ebenso das Wissen von der Wahrnehmung und Meinung bestimmt unterscheidet [1]), so dass er also auch hierin mit der Platonischen Forderung des rein begrifflichen Wissens vollkommen übereinstimmt. Diesem Begriff des Wissens gemäss erklärt er auch den allgemeinen Beweis für vorzüglicher, als den partikulären, den, welcher die Einsicht in das Warum gewährt, für besser als den, welcher blos das Dass darthut, den direkten für besser als den apagogischen, den positiven für besser, als den negativen [2]). Zugleich aber bestrebt, die Bestimmtheit des Wissens zu erhalten, verwahrt er sich gegen ein abstrakt allgemeines Verfahren, das überall dieselben Principien anwenden will, mit dem in seine ganze Philosophie so tief eingreifenden Grundsatz, das Besondere lasse sich nur aus seinen eigenthümlichen Gründen beweisen [3]). Soll aber ein methodischer Fortgang vom Allgemeinen zum Besonderen möglich sein, so muss es einen Punkt geben, an dem die Reihe der Vermittlungen aufhört, und daher der hohe Werth, den Aristoteles auf die Bestimmung legt, dass die Vermittlung zwischen den beiden Enden nicht in's Unbegrenzte fortgehen könne, indem sonst kein Wissen möglich wäre [4]). Die Gesammtheit dieser Vermittlungen aufzuzeigen und so das Besondere systematisch aus dem

1) An. post. I, 6. c. 30 f. S. o. S. 367. Doch vgl. auch S. 370.

2) A. a. O. c. 24—27. c. 14. 79, a, 22.

3) C. 7. 32. c. 9, Anf.: φανερὸν ὅτι ἕκαστον ἀποδεῖξαι οὐκ ἔστιν ἀλλ' ἢ ἐκ τῶν ἑκάστου ἀρχῶν. S. u.

4) C. 19—23.

Allgemeinen abzuleiten, ist eben die Aufgabe des Beweises [1]), in welchem desshalb nach Aristoteles auch die Eintheilung enthalten ist [2]).

Hier scheint sich nun aber ein Widerspruch herauszustellen. Alles Beweisen ist ein Schliessen aus gewissen Voraussetzungen. Sollte sich daher Alles beweisen lassen, so müsste für jedes Wissen auf ein höheres, als seine Voraussetzung, zurückgegangen werden, ebenso aber für dieses und so fort in's Unendliche; d. h. ein wirkliches Wissen könnte nie zu Stande kommen. Dieser von ihm scharf beachteten Schwierigkeit begegnet Aristoteles zunächst durch die Unterscheidung des vermittelten und des unmittelbaren Wissens. Das Wissen durch Beweis ist ein vermitteltes, dieses selbst aber setzt ein unmittelbares Wissen voraus; weder die obersten Principien noch die empirischen Thatsachen lassen sich beweisen oder definiren, sondern beide sind unmittelbar gewiss (*ἄμεσα*) [3]), wesshalb auch Aristoteles zwischen der *ἐπιστήμη* im engern Sinn und dem *νοῦς* unterscheidet: der *νοῦς* ist das unmittelbare Erkennen der höchsten Principien, die *ἐπιστήμη* das abgeleitete Erkennen dessen,

1) Vgl. Top. II, 2. 109, b, 14: *σκοπεῖν δὲ κατ' εἴδη καὶ μὴ ἐν τοῖς ἀπείροις· ὁδῷ γὰρ μᾶλλον καὶ ἐν ἐλάττοσιν ἡ σκέψις. δεῖ δὲ σκοπεῖν καὶ ἄρχεσθαι ἀπὸ τῶν πρώτων ἕως τῶν ἀτόμων* — und dazu das oben S. 173 aus Plato Angeführte.

2) An. pr. I, 31, Anf.: *ὅτι δ' ἡ διὰ τῶν γενῶν διαίρεσις μικρόν τι μόριόν ἐστι τῆς εἰρημένης μεθόδου, ῥᾴδιον ἰδεῖν· ἔστι γὰρ ἡ διαίρεσις οἷον ἀσθενὴς συλλογισμός* u. s. w. Vgl. An. post. II, 5.

3) Anal. post. I, 2. 3. c. 19—23. c. 32. 88, b, 17. c. 9. 76, a, 16: *φανερὸν ὅτι οὐκ ἔστι τὰς ἑκάστου ἰδίας ἀρχὰς ἀποδεῖξαι.* Metaph. IV, 4. 1006, a, 6: *ἔστι γὰρ ἀπαιδευσία τὸ μὴ γιγνώσκειν, τίνων δεῖ ζητεῖν ἀπόδειξιν καὶ τίνων οὐ δεῖ· ὅλως μὲν γὰρ ἁπάντων ἀδύνατον ἀπόδειξιν εἶναι· εἰς ἄπειρον γὰρ ἂν βαδίζοι, ὥστε μηδ' οὕτως εἶναι ἀπόδειξιν.* Metaph. VIII, 3. 1043, b, 28: *οὐσίας ἔστι μὲν ἧς ἐνδέχεται εἶναι ὅρον καὶ λόγον, οἷον τῆς συνθέτου, ἐάν τε αἰσθητὴ ἐάν τε νοητὴ ᾖ· ἐξ ὧν δ' αὕτη πρώτων οὐκ ἔστιν.*

was aus diesen folgt [1]). Nur im Gebiete dieses abgeleiteten Erkennens ist Irrthum möglich, denn nur hier ist eine Verbindung mehrerer Elemente, aller Irrthum aber beruht auf unrichtiger Verbindung der Vorstellungen; das unmittelbar Erkennbare kann man nur wissen oder nicht wissen, aber nie falsch wissen [2]).

Scheint nun aber nicht hiemit das Wissen von den Principien selbst, und ebendamit auch alles abgeleitete Wissen in der Luft zu hängen? denn offenbar müssen doch die Principien noch fester stehen, als das, was daraus erschlossen wird [3]); die Principien aber sollen sich nicht beweisen lassen. Nein, antwortet Aristoteles; giebt es auch für die höchsten Principien keine Ableitung durch Beweis, so sind sie darum doch nicht ohne Begründung: die Stelle des Beweises vertritt hier die Induktion. Es sind nämlich überhaupt zwei Richtungen des wissenschaftlichen Denkens zu unterscheiden: die, welche zu den Principien hinführt, und die, welche von den Principien zum Einzelnen herabführt [4]), der Fortgang von dem

1) An. post. II. 19, Schl.: *ἐπεὶ δ' οὐδὲν ἀληθέστερον ἐνδέχεται εἶναι ἐπιστήμης, ἢ νοῦν ... νοῦς ἂν εἴη ἐπιστήμης ἀρχή.* Eth. Nic. VI, 6: *τῆς ἀρχῆς τοῦ ἐπιστητοῦ οὔτ' ἂν ἐπιστήμη εἴη οὔτε τέχνη οὔτε φρόνησις ... λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν.* Ebd. c. 3. 7. c. 12. 1143, b, 5. (der *νοῦς* sei die *αἴσθησις τῶν καθόλου*). Genaueres über den psychologischen Charakter dieses unmittelbaren Erkennens s. §. 27.

2) De an. III, 6, Anf. *ἡ μὲν οὖν τῶν ἀδιαιρέτων νόησις ἐν τούτοις, περὶ ἃ οὐκ ἔστι τὸ ψεῦδος· ἐν οἷς δὲ καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς, σύνθεσίς τις ἤδη νοημάτων ὥς ἓν ὄντων.* Ebd. Schl. Eine ausführlichere Erörterung des obigen Satzes giebt Metaph. IX, 10. Dasselbe sagt Aristoteles auch von der sinnlichen Wahrnehmung, sofern diese rein für sich genommen, und kein Urtheil mit eingemischt wird, De an. III, 3. 428, b, 18, III, 6, Schl., und von allem unmittelbaren Wissen überhaupt. Cat. c. 4, Schl.

3) Anal. post. I, 2, Schl.: *Τὸν δὲ μέλλοντα ἕξειν τὴν ἐπιστήμην τὴν δι' ἀποδείξεως, δεῖ τὰς ἀρχὰς μᾶλλον γνωρίζειν καὶ μᾶλλον αὐταῖς πιστεύειν ἢ τῷ δεικνυμένῳ.* C. 3. Anf. u. ö.

4) Eth. Nic. I, 2. 1095, a, 30: *εὖ γὰρ καὶ Πλάτων ἠπόρει τοῦτο*

für uns Bekannteren und Gewisseren zum an sich Bekannteren, und der umgekehrte von diesem zu jenem. An sich, oder seiner Natur nach hat das Allgemeine grössere Gewissheit als das Einzelne, das Princip grössere als das, was daraus folgt; für uns dagegen hat das Einzelne und Sinnliche grössere Gewissheit [1]). Es entsteht daher die Aufgabe, von dem uns Gewisseren zu dem an sich Gewisseren aufzusteigen. Eben dieses ist nun das Geschäft der Induktion, d. h. desjenigen wissenschaftli-

καὶ ἐζήτει, πότερον ἀπὸ τῶν ἀρχῶν ἢ ἐπὶ τὰς ἀρχάς ἐστιν ἡ ὁδός, ὥςπερ ἐν τῷ σταδίῳ ἀπὸ τῶν ἀθλοθετῶν ἐπὶ τὸ πέρας ἢ ἀνάπαλιν. S. o. S. 150 f.

1) Anal. post. I, 2. 71, b, 33: *πρότερα δ' ἐστὶ καὶ γνωριμώτερα διχῶς· οὐ γὰρ ταὐτὸν πρότερον τῇ φύσει καὶ πρὸς ἡμᾶς πρότερον οὐδὲ γνωριμώτερον καὶ ἡμῖν γνωριμώτερον. λέγω δὲ πρὸς ἡμᾶς μὲν πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ ἐγγύτερον τῆς αἰσθήσεως, ἁπλῶς δὲ πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ ποῤῥώτερον. ἔστι δὲ ποῤῥωτάτω μὲν τὰ καθόλου μάλιστα, ἐγγυτάτω δὲ τὰ καθ' ἕκαστα.* Phys. I, 1, Anf.: *Πέφυκε δὲ ἐκ τῶν γνωριμωτέρων ἡμῖν ἡ ὁδὸς καὶ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῇ φύσει καὶ γνωριμώτερα· οὐ γὰρ ταὐτὰ ἡμῖν τε γνώριμα καὶ ἁπλῶς.* I, 5, Schl. Metaph. II, 1. 993, b, 9: *ὥςπερ γὰρ καὶ τὰ τῶν νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ' ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῇ φύσει φανερώτατα πάντων.* (Vgl. Plato Rep. VII, Anf.) Anal. pr. II, 23, Schl.: *φύσει μὲν οὖν πρότερος καὶ γνωριμώτερος ὁ διὰ τοῦ μέσου συλλογισμὸς, ἡμῖν δ' ἐναργέστερος ὁ διὰ τῆς ἐπαγωγῆς.* Metaph. V, 11. 1018, b, 29 ff. VII, 4. 1029, b, 4. IX, 8. 1050, a, 4. Top. VI, 4. 141, b, 3. De an. II, 2, Anf. Eth. Nic. I, 2. 1095, b, 2. Nur scheinbar widerspricht diesem, dass Phys. I, 1. fortgefahren wird: *ἔστι δ' ἡμῖν πρῶτον δῆλα καὶ σαφῆ τὰ συγκεχυμένα μᾶλλον· ὕστερον δ' ἐκ τούτων γίνεται γνώριμα τὰ στοιχεῖα καὶ αἱ ἀρχαὶ διαιροῦσι ταῦτα. διὸ ἐκ τῶν καθόλου ἐπὶ τὰ καθ' ἕκαστα δεῖ προϊέναι. τὸ γὰρ ὅλον κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμώτερον, τὸ δὲ καθόλου ὅλον τί ἐστιν· πολλὰ γὰρ περιλαμβάνει ὡς μέρη τὸ καθόλου.* Denn, wie auch Trendelenburg z. Arist. De an. S. 338 Ritter III, 105. u. A. bemerken, es handelt sich hier nicht von dem logisch, sondern von dem sinnlich Allgemeinen, der noch unbestimmten Vorstellung eines Gegenstands, wie wir z. B. die Vorstellung eines Körpers früher haben, als wir seine Bestandtheile deutlich unterscheiden.

chen Verfahrens, welches das Allgemeine aus dem Einzelnen ableitet [1]). Die eigenthümliche Form dieses Verfahrens besteht im Allgemeinen darin, dass von den Gliedern des Schlusses das obere durch das untere mit dem mittleren, d. h. das Allgemeine mit dem Besonderen durch das Einzelne verknüpft wird, was aber natürlich nur dann angeht, wenn das mittlere und das untere Glied Wechselbegriffe sind, d. h. wenn jenes den Artbegriff darstellt, dieses die Gesammtheit der unter dem Artbegriff enthaltenen Einzelnen [2]). Zu einer beweiskräftigen Induktion

1) Ueber dieselbe: An. pr. II, 23. An. post. I, 1. 71, a, 24. c. 2. 72, a, 25 ff. II, 18. c. 19, Schl. Eth. Nik. VI, 3. Top. I, 12: *ἔςι δὲ τὸ μὲν ἐπαγωγὴ τὸ δὲ συλλογισμός .. ἐπαγωγὴ δὲ ἡ ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστον ἐπὶ τὰ καθόλου ἔφοδος.*

2) Der apodiktische Schluss lautet: Jedes B ist A, jedes C ist B, also ist jedes C, A; der Induktionsschluss: jedes C ist A, jedes C ist B, also ist jedes B, A; es wird z. B. geschlossen: Menschen, Pferde und Maulesel sind langlebig; eben diese haben keine Galle; also sind die Thiere, die keine Galle haben, langlebig. Dieser Schluss ist nun natürlich nur dann richtig, wenn der Untersatz einfach convertirt, also statt: jedes C ist B, auch gesagt werden kann: jedes B ist C, und diess geht nur dann an, wenn B und C dem Umfange nach gleich sind. Vergl. An. pr. II, 23: *Ἐπαγωγὴ μὲν οὖν ἐστι καὶ ὁ ἐξ ἐπαγωγῆς συλλογισμὸς τὸ διὰ τοῦ ἑτέρου θάτερον ἄκρον τῷ μέσῳ συλλογίσασθαι, οἷον εἰ τῶν ΑΓ μέσον τὸ Β διὰ τοῦ Γ δεῖξαι τὸ Α τῷ Β ὑπάρχειν· οὕτω γὰρ ποιούμεθα τὰς ἐπαγωγάς· οἷον ἔστω τὸ Α μακρόβιον, τὸ δ' ἐφ' ᾧ Β τὸ χολὴν μὴ ἔχον, ἐφ' ᾧ δὲ Γ τὸ καθ' ἕκαστον μακρόβιον οἷον ἄνθρωπος καὶ ἵππος καὶ ἡμίονος. τῷ δὴ Γ ὅλῳ ὑπάρχει τὸ Α. πᾶν γὰρ τὸ ἄχολον μακρόβιον. ἀλλὰ καὶ τὸ Β, τὸ μὴ ἔχειν χολὴν, παντὶ ὑπάρχει τῷ Γ. εἰ οὖν ἀντιστρέφει τὸ Γ τῷ Β καὶ μὴ ὑπερτείνει τὸ μέσον, ἀνάγκη τὸ Α τῷ Β ὑπάρχειν. ... δεῖ δὲ νοεῖν τὸ Γ τὸ ἐξ ἁπάντων τῶν καθ' ἕκαστον συγκείμενον· ἡ γὰρ ἐπαγωγὴ διὰ πάντων. Ἔστι δ' ὁ τοιοῦτος συλλογισμὸς τῆς πρώτης καὶ ἀμέσου προτάσεως· ὧν μὲν γάρ ἐστι μέσον, διὰ τοῦ μέσου ὁ συλλογισμὸς, ὧν δὲ μή ἐστι, δι' ἐπαγωγῆς. καὶ τρόπον τινὰ ἀντίκειται ἡ ἐπαγωγὴ τῷ συλλογισμῷ· ὁ μὲν γὰρ διὰ τοῦ μέσου τὸ ἄκρον τῷ τρίτῳ δείκνυσιν, ἡ δὲ διὰ τοῦ τρίτου τὸ ἄκρον τῷ μέσῳ. φύσει μὲν οὖν* u. s. w. (S. S. 382.). Mehreres über den Induktionsschluss und sein Verhältniss zu

ist daher eine vollständige Kenntniss alles Einzelnen nöthig.

Eben hier liegt aber der Keim einer neuen Schwierigkeit. Eine schlechthin vollständige Kenntniss alles Einzelnen ist bei der Unendlichkeit desselben unmöglich. So lange aber diese unvollständig ist, scheint auch das, was daraus abgeleitet wird, unsicher bleiben zu müssen. Um diesem Bedenken zu entgehen, muss eine Abkürzung des epagogischen Beweisverfahrens angebracht werden, und diese findet Aristoteles in dem, was er die dialektische Methode im engeren Sinn nennt, in der Folgerung aus dem Wahrscheinlichen und allgemein Anerkannten, dem *συλλογισμὸς ἐξ ἐνδόξων*, mit dessen Theorie sich die Logik beschäftigt. Die ersten Principien jeder Wissenschaft lassen sich nicht weiter aus anderen ableiten; hier müssen wir daher auf das, was der allgemeinen Meinung in Betreff jedes einzelnen Gebiets feststeht, zurückgehen, um aus diesem die Principien zu bestimmen [1]), denn was Alle oder doch die Verständigen glauben, dem lässt

den Formen des apodiktischen Schlusses s. b. Heyder, Vergleichung d. Aristot. und Hegel'schen Dialektik I, a, 221 ff.

1) Top. I, 1: *Ἡ μὲν πρόθεσις τῆς πραγματείας, μέθοδον εὑρεῖν, ἀφ' ἧς δυνησόμεθα συλλογίζεσθαι περὶ παντὸς τοῦ προτεθέντος προβλήματος ἐξ ἐνδόξων ... διαλεκτικὸς δὲ συλλογισμὸς ὁ ἐξ ἐνδόξων συλλογιζόμενος ... ἔνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις.* C. 2: *ἔστι δὴ πρὸς τρία [χρήσιμος ἡ πραγματεία], πρὸς γυμνασίαν, πρὸς τὰς ἐντεύξεις, πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας ... πρὸς δὲ τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας, ὅτι δυνάμενοι πρὸς ἀμφότερα διαπορῆσαι ῥᾷον ἐν ἑκάστοις κατοψόμεθα τἀληθές τε καὶ τὸ ψεῦδος. ἔτι δὲ πρὸς τὰ πρῶτα τῶν περὶ ἐπιστήμην ἀρχῶν. ἐκ μὲν γὰρ τῶν οἰκείων τῶν κατὰ τὴν προτεθεῖσαν ἐπιστήμην ἀρχῶν ἀδύνατον εἰπεῖν τι περὶ αὐτῶν, ἐπειδὴ πρῶται αἱ ἀρχαὶ ἁπάντων εἰσὶ, διὰ δὲ τῶν περὶ ἕκαστα ἐνδόξων ἀνάγκη περὶ αὐτῶν διελθεῖν. τοῦτο δ' ἴδιον ἢ μάλιστα οἰκεῖον τῆς διαλεκτικῆς ἐστίν· ἐξεταστικὴ γὰρ οὖσα πρὸς τὰς ἁπασῶν τῶν μεθόδων ἀρχὰς ὁδὸν ἔχει.*

sich nach der Ansicht des Aristoteles nicht wohl widersprechen [1]). Diese Bestimmung aber wird nur dann auf wissenschaftliche Sicherheit Anspruch machen können, wenn sie nicht blos die eine oder die andere von den gewöhnlichen Vorstellungen herausgreift, sondern sich als das Gesammtresultat aus einer allseitigen Erwägung derselben darstellt. Daher denn jener eigenthümlich Aristotelische Gebrauch der *ἀπορία*, der darin besteht, dass vor der systematischen Entwicklung jedes Gegenstands erst die verschiedenen Seiten, von denen er sich fassen lässt, aufgezählt, durch Gegeneinanderhalten derselben Schwierigkeiten erzeugt, und aus der Lösung dieser Schwierigkeiten die Grundlagen der wissenschaftlichen Darstellung gewonnen werden. Diese dialektischen Erörterungen sind die Vorbereitungen und Fundamente der dogmatischen Entwicklung, indem sie die Resultate der Induktion unter gewisse allgemeine Gesichtspunkte zusammenfassen, und diese durch einander näher bestimmen, und zur Einheit eines Gesammtergebnisses verknüpfen [2]).

Diess also sind die beiden Wege des wissenschaftli-

1) Eth. Nik. VI, 12. 1143, b, 11: *ὥστε δεῖ προσέχειν τῶν ἐμπείρων καὶ πρεσβυτέρων ἢ φρονίμων ταῖς ἀναποδείκτοις φάσεσι καὶ δόξαις οὐχ ἧττον τῶν ἀποδείξεων.* X, II. 1172, b, 35: *οἱ δ' ἐνιστάμενοι ὡς οὐκ ἀγαθὸν οὗ πάντ' ἐφίεται, μὴ οὐδὲν λέγωσιν· ὃ γὰρ πᾶσι δοκεῖ, τοῦτ' εἶναί φαμεν.* Aus demselben Anlass beruft sich die genannte Schrift VII, 14. 1153, b, 27 auf den Vers

φήμη δ' οὔ τί γε πάμπαν ἀπόλλυται, ἥν τινα λαοὶ πολλοὶ ..

Vgl. auch Polit. II, 5. 1264, a, 1. Damit hängt auch die Vorliebe des Aristoteles für sprichwörtliche Redensarten und Gnomen zusammen, wie er denn nach Diog. L. V, 26. in einem eigenen Buche eine Sprichwörtersammlung angelegt hat.

2) S. S. 384, 1. und Metaph. III, 1, Anf.: *ἔστι δὲ τοῖς εὐπορῆσαι βουλομένοις προὔργου τὸ διαπορῆσαι καλῶς· ἡ γὰρ ὕστερον εὐπορία λύσις τῶν πρότερον ἀπορουμένων ἐστὶ, λύειν δ' οὐκ ἔστιν ἀγνοοῦντας τὸν δεσμόν* u. s. w. Vergl. Phys. IV, 10, Anf. De coel. I, 1, Anf. An. post. II, 3, Anf. u. A.

chen Erkennens, die Aristoteles vorzeichnet, der Beweis und die Induktion; nur durch die Verbindung beider lässt sich ein sicheres Wissen um das Wesen der Dinge gewinnen; oder, wie diess hier ausgedrückt ist, nur durch diese Verbindung ist eine Definition möglich [1]). Die Definition nämlich hat nach Aristotelischer Ansicht die Aufgabe, das Wesen ihres Gegenstands (das *τί ἐστι* oder genauer das *τί ἦν εἶναι* desselben) anzugeben [2]). Dieses aber, wofern die Definition mehr, als eine blosse Worterklärung sein soll, ist nur dadurch möglich, dass die Ursachen des fraglichen Gegenstands aufgezeigt werden [3]), das Ableiten eines Dings aus seinen Ursachen aber ist zunächst Sache der wissenschaftlichen Beweisführung [4]). Diese allein reicht indessen nicht aus, denn theils wird bei jeder solchen Ableitung das Einzelne, das unter die Definition subsumirt werden soll, schon vorausgesetzt, theils lässt sich auch überhaupt nicht Alles aus einem Andern ableiten [5]); ist daher auch bei dem Meisten die Ableitung durch Beweis zur Erkenntniss des Wesens nothwendig, so gewährt doch sie allein diese Erkenntniss noch nicht [6]); es muss vielmehr zum Beweis und der Ein-

1) Ueber die Lehre des Aristoteles von der Definition s. An. post. II, 3—18. Top. VI. VII. vgl. Rassow *Arist. de notionis definitione doctrina* (Berl. 1843). Heyder a. a. O. S. 247—293. Aristoteles selbst rechnet An. post. II, 19, Anf. die Theorie der Definition mit zur Lehre vom Beweis, wie er überhaupt der für sein Verfahren so wichtigen Induktion immer nur nebenbei erwähnt; der Sache nach ist sie aber so, wie oben, zu stellen.

2) An. post. II, 3. 90, b, 3. u ö. Top. VI, 1. 139, a, 32. c. 5. VII, 3. 149, a, 15.

3) Anal. post. II, 2: *τὸ τί ἐϛιν εἰδέναι ταὐτό ἐϛι καὶ διὰ τί ἐϛιν.* c. 8, Anf. Top. VI, 4.

4) An. post. II. 10. Top. VI, 4.

5) An. post. II, 5—7. c. 9; vgl. Metaph. IX, 6. 1048, a, 35: *δῆλον δ' ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα τῇ ἐπαγογῇ ὃ βουλόμεθα λέγειν, καὶ οὐ δεῖ παντὸς ὅρον ζητεῖν, ἀλλὰ καὶ τὸ ἀνάλογον συνορᾶν.*

6) An. post. II, 8. 93, b, 16: *συλλογισμὸς μὲν τοῦ τί ἐστιν οὐ γί-*

theilung (diese beiden erklärt ja aber Aristoteles für wesentlich identisch) noch die Induktion hinzukommen, indem durch beide zusammen theils aufsteigend die gemeinsamen, theils herabsteigend die specifischen Merkmale der Dinge gesucht werden [1]).

Diese methodologischen Erörterungen werden nun zur Bestätigung dessen dienen, was ich früher über das Verhältniss der Erfahrung zur Spekulation bei Aristoteles bemerkt habe. Die eigentliche Aufgabe der Philosophie ist auch ihm nur die Erkenntniss des Wesens und der Gründe der Dinge, aber diese selbst setzt die Erfahrungserkenntniss, zwar nicht als die Norm ihrer Wahrheit, wohl aber als die unentbehrliche Bedingung ihrer Wirklichkeit voraus. Die höchsten Principien sind unmittelbar gewiss, und bewähren sich der Vernunft ohne Beweis, schlechthin durch sich selbst, aber für uns ist es nicht möglich, uns anders, als von der Erfahrung aus und durch Induktion zu dieser Vernunfterkenntniss zu erheben.

Hiemit stimmt denn auch ganz überein, was Aristoteles über die Entstehung des Wissens im Allgemeinen ausführt. Es wiederholt sich hier dieselbe Schwierigkeit, wie bei der Frage über den Beweis. Sofern ein Wissen möglich sein soll, scheint es, müssen wir die allgemeinen Principien alles Wissens schon in uns haben; dieses hinwiederum scheint unmöglich zu sein, da so ein Wissen vor dem Wissen angenommen werden müsste [2]). Dieser Schwierigkeit hatte Plato durch seine Lehre von der Wiedererinnerung zu entgehen gesucht. Aristoteles weiss sich mit dieser Vorstellung nicht zu befreunden, ausser den Gründen, mit denen er (s. u.) die Lehre von der Präexi-

νεται οὐδ' ἀπόδειξις, δῆλον μέντοι διὰ συλλογισμοῦ καὶ δι' ἀποδείξεως. Vgl. Top. VII, 3.

1) S. d. vor. Anm. und c. 13, 96, b, 15. 97, b, 7. c. 9.

2) An. post. II, 19. 99, b, 22.

stenz bestreitet, schon darum nicht, weil es ihm als ein Widerspruch erscheint, dass wir die Ideen in uns haben sollen, ohne uns doch derselben bewusst zu sein [1]. Die wahre Lösung der angeregten Bedenklichkeit liegt vielmehr seiner Ansicht nach in der Unterscheidung des aktuellen und potentiellen Wissens: der Anlage nach muss das Denken die allgemeinen Begriffe von Hause aus in sich haben, sofern es die Fähigkeit hat, sie aus sich zu bilden, aber nicht der Wirklichkeit nach, bestimmt und entwickelt, ein Verhältniss, das Aristoteles mittelst der bekannten, so vielfach missverstandenen Vergleichung der Seele mit einer unbeschriebenen Tafel erörtert, die ja gleichfalls zwar der Möglichkeit, nicht aber der Wirklichkeit nach ein Buch ist [2].

Die Art aber, wie sich diese Anlage zum wirklichen Wissen entwickelt, ist diese: das Erste ist immer die sinnliche Wahrnehmung (*αἴσθησις*). Ohne sie ist kein Denken möglich [3]; wem ein Sinnesorgan fehlt, dem fehlt nothwendig auch das entsprechende Wissen, denn die allgemeinen Grundsätze jeder Wissenschaft lassen sich nur durch Induktion finden, die Induktion aber muss von der Wahrnehmung ausgehen [4]. Die Wahrnehmung nun hat zunächst das Einzelne zum Inhalt [5]; sofern jedoch

1) A. a. O. Z. 26. Metaph. I, 9. 992, b, 33.

2) De an. III, 4. 429, a, 22 ff. b, 5, 30 ff. II, 5. 417, a, 21. b, 19. vgl. Hegel, Gesch. der Phil. II, 342 f. Trendelenburg z. Arist. De an. S. 485 f.

3) De an. III, 8. 432, a, 4: *ἐπεὶ δὲ οὐδὲ πρᾶγμα οὐδέν ἐστι παρὰ τὰ μεγέθη, ὡς δοκεῖ, τὰ αἰσθητὰ κεχωρισμένον, ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστι ... καὶ διὰ τοῦτο οὔτε μὴ αἰσθανόμενος μηθὲν οὐθὲν ἂν μάθοι οὐδὲ ξυνίοι· ὅταν τε θεωρῇ, ἀνάγκη ἅμα φάντασμά τι θεωρεῖν.* De sensu c. 6. 445, b, 16: *οὐδὲ νοεῖ ὁ νοῦς τὰ ἐκτὸς μὴ μετ' αἰσθήσεως ὄντα.*

4) An. post. II, 18. De sensu c. 1, g. E.

5) An. post. II, 18: *τῶν καθ' ἕκαστον ἡ αἴσθησις.* Dasselbe oft wiederholt, z. B. An. post. I, 2. 72, a, 4. c. 31, Anf. Phys. I, 5. Schl. De an. III, 5. 417, b, 22. 27. S. auch S. 382.

im Einzelnen immer auch das Allgemeine enthalten ist, wenn auch noch nicht für sich abgelöst, so richtet sich die Wahrnehmung *implicite* auch auf dieses [1]; oder genauer: was die Sinne wahrnehmen ist nicht die Einzelsubstanz als solche (das Dieses, *τόδε τι*), sondern immer nur gewisse Eigenschaften derselben, diese aber verhalten sich zur Einzelsubstanz selbst bereits wie das Allgemeine, sie sind nicht ein *τόδε*, sondern ein *τιόνδε;* wiewohl sie daher in der Wahrnehmung nie unter der Form der Allgemeinheit, sondern immer nur an einem Diesen, in einer individuellen Bestimmtheit angeschaut werden, so sind sie doch an sich ein Allgemeines, und es kann sich aus ihrer Wahrnehmung der Gedanke des Allgemeinen entwickeln [2]. Diess geschieht aber so: schon in der sinnlichen Wahrnehmung selbst werden die einzelnen sinnlichen Eigenschaften, also die relativ allgemeinen Bestimmungen, welche der Einzelsubstanz anhaften, unterschieden [3]; aus der Wahrnehmung sofort erzeugt sich mittelst des Gedächtnisses ein allgemeines Bild, indem dasjenige festgehalten wird, was sich in vielen Wahrnehmungen

1) De an. III, 8, s. S. 388, 3.

2) An. post. I, 31, Anf.: *Οὐδὲ δι' αἰσθήσεως ἔστιν ἐπίστασθαι. εἰ γὰρ καὶ ἔστιν ἡ αἴσθησις τοῦ τοιοῦδε καὶ μὴ τοῦδέ τινος* (nur das *τόδε* aber ist Einzelsubstanz: *οὐδὲν σημαίνει τῶν κοινῇ κατηγορουμένων τόδε τι ἀλλὰ τοιόνδε* Metaph. VII, 13. 1039, a, 1. — Weiteres s. u. §. 26.), *ἀλλ' αἰσθάνεσθαί γε ἀναγκαῖον τόδε τι καὶ ποῦ καὶ νῦν. τὸ δὲ καθόλου καὶ ἐπὶ πᾶσιν ἀδύνατον αἰσθάνεσθαι. οὐ γὰρ τόδε οὐδὲ νῦν.* II, 19. 100, a, 17: *αἰσθάνεται μὲν τὸ καθ' ἕκαστον, ἡ δ' αἴσθησις τοῦ καθόλου ἐςὶν, οἷον ἀνθρώπου, ἀλλ' οὐ Καλλία ἀνθρώπου.* De an. III, 6. Den Sinn dieser Stellen, und ihre Einstimmung mit der sonstigen Lehre des Aristoteles, deren Herstellung auch Heyder (Vergl. der Aristotel. und Hegel'schen Dialektik I, a, 166 f.) zu viel zu schaffen macht, wird das im Text Gesagte darthun.

3) De an. III, 2. 426, b, 8 ff. Daher wird die *αἴσθησις* An. post. II, 19. 99, b, 35. vgl. De an. III, 9, Anf. eine *δύναμις σύμφυτος κριτικὴ* genannt.

gleichmässig wiederholt; durch fortgesetzte Wiederholung dieses Processes gelangt man am Ende zu den allgemeinsten Gründen, deren wissenschaftliche Erkenntniss aus eben diesem Grunde nur durch die methodische Nachbildung desselben Verfahrens, durch die Induktion möglich ist [1]. Während also Plato dadurch zur Idee hinführen will, dass er den Blick von der Erscheinungswelt abkehrt, und höchstens den Reflex der Idee, nicht diese selbst, in der Erscheinung angeschaut werden lässt, so besteht nach Aristotelischer Ansicht die Erhebung zum Wissen vielmehr darin, dass zum Allgemeinen der Erscheinung als solcher vorgedrungen wird, oder sofern beide die Forderung der Abstraktion vom unmittelbar Gegebenen und die Reflexion auf das ihm zu Grunde liegende Allgemeine verlangen, so ist doch das Verhältniss beider Elemente hier und dort ein verschiedenes: bei dem Einen ist die Abstraktion vom Gegebenen das Erste, und nur unter Voraussetzung dieser Abstraktion hält er ein Erkennen des allgemeinen Wesens für möglich, bei dem Andern ist die Richtung auf das gemeinsame Wesen des empirisch Gegebenen das Erste, und nur eine nothwendige Folge davon ist, dass vom sinnlich Einzelnen abstrahirt wird. Aus diesem Grunde nimmt auch Aristoteles die Wahrheit der sinnlichen Wahrnehmung gegen Plato und Andere in Schutz, indem er zeigt, dass weder die Widersprüche und Täuschungen derselben die Möglichkeit einer richtigen Wahrnehmung, noch ihre Relativität das Dasein eines substantiellen Substrats aufhebe, dass überhaupt die Zweifel an der sinnlichen Wahrnehmung nur von mangelnder Vorsicht in ihrer Benützung herrühren [2].

Denken wir uns nun diese Erhebung vom Einzelnen

1) An. post. II, 19. vgl. Metaph. I, 1. 980, b, 28.

2) Metaph. IV, 5. 6. 1010, b f. De an. III, 3. 428, b.

zum Allgemeinen vollendet, welches ist das höchste Princip, bei dem wir anlangen? Das Princip alles Wissens und der Grundsatz, von dem alle anderen abhängen, ist nach der Ansicht des Aristoteles der Satz des Widerspruchs [1]), mit dem er auch den Satz des ausgeschlossenen Dritten als seine unmittelbare Folge verbindet [2]). An diesem Grundsatz kann Niemand im Ernste zweifeln, wenn es auch Manche sagen mögen; gerade desshalb aber, weil er der schlechthin höchste Grundsatz ist, lässt er sich auch nicht beweisen, d. h. aus einem höheren ableiten; dagegen ist es allerdings möglich, ihn gegen Einwendungen jeder Art zu vertheidigen, indem diesen nachgewiesen wird, theils dass sie auf Missverständnissen beruhen, theils dass auch sie jenen Grundsatz voraussetzen und mit demselben sich selbst aufheben.

Aus diesem formalen Grundsatz lässt sich jedoch der bestimmte Inhalt der besonderen Wissenschaften unmöglich ableiten; für diese sieht sich daher Aristoteles genöthigt noch weitere eigenthümliche Principien aufzusuchen. Jeder Beweis setzt ihm zufolge zweierlei voraus: einen allgemeinen Grundsatz aus dem, und einen bestimmten Gegenstand, von dem etwas bewiesen wird [3]). Die allgemeinen Grundsätze nun sind für alle Wissenschaften dieselben; der bestimmte Gegenstand dagegen, mit dem sie sich beschäftigt, ist jeder eigenthümlich; ebendamit aber auch alle die Voraussetzungen, welche sich auf die-

1) Metaph. III, 1. 995, b, 4 ff. IV, 3. 1005, b, 11 ff. c. 4. 5. 6.

2) A. a. O. c. 7.

3) An. post. I, 7, Anf.: τρία γάρ ἐστι τὰ ἐν ταῖς ἀποδείξεσιν, ἓν μὲν τὸ ἀποδεικνύμενον, τὸ συμπέρασμα ... ἓν δὲ τὰ ἀξιώματα· ἀξιώματα δ᾽ ἐστὶν ἐξ ὧν (sc. ἀποδείκνυται). τρίτον τὸ γένος τὸ ὑποκείμενον u. s. w. c. 10. 76, b, 21: τῇ φύσει τρία ταῦτά ἐςι, περὶ ὅ τε δείκνυσι καὶ ἃ δείκνυσι καὶ ἐξ ὧν. Metaph. III, 2. 997, a, 8: ἀνάγκη γὰρ ἔκ τινων εἶναι καὶ περί τι καὶ τινῶν τὴν ἀπόδειξιν.

sen bestimmten Gegenstand als solchen beziehen; diese aus höheren ableiten wollen, hiesse nach der Meinung unseres Philosophen alle Unterschiede der besonderen Gebiete aufheben, und den von ihm so oft gerügten Fehler der *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* begehen [1]). Es ist diess eine der folgenreichsten Bestimmungen für das Aristotelische System, und der letzte Grund seines vielbesprochenen Empirismus. Dass es das Wissen nur mit dem Allgemeinen zu thun habe, giebt auch Aristoteles zu, aber damit im Fortgang vom Einzelnen zum Allgemeinen seine Bestimmtheit nicht verloren gehe, setzt er dem allgemeinen als dem formellen Princip die besonderen, materiellen Principien zur Seite, deren jedes für sich durch Induktion gefunden werden muss. Die Forderung, auch diese aus jenem abzuleiten, deren vollendete Lösung freilich nur in der vollendeten Philosophie möglich wäre, erscheint ihm durchaus unberechtigt. Es ist so hier derselbe Dualismus von Form und Stoff, der sich durch das ganze System hindurchzieht.

Diesen Grundsätzen gemäss können wir auch keine rein systematische Ableitung der Theile und der Gliederung der Philosophie [2]) erwarten, und wirklich macht auch Aristoteles gar keinen Versuch der Art; die Mehrheit der philosophischen Wissenschaften erscheint hier als eine nicht weiter bewiesene Voraussetzung. Eben-

1) An. post. I, 9. 76, b, 13: *ὥστε καὶ ἐκ τούτων φανερὸν ὅτι οὐκ ἔστιν ἀποδεῖξαι ἕκαστον ἁπλῶς, ἀλλ' ἢ ἐκ τῶν ἑκάστου ἀρχῶν. . Εἰ δὲ φανερὸν τοῦτο, φανερὸν καὶ ὅτι οὐκ ἔστι τὰς ἑκάστου ἰδίας ἀρχὰς ἀποδεῖξαι· ἔσονται γὰρ ἐκεῖναι ἁπάντων ἀρχαὶ, καὶ ἐπιστήμη ἡ ἐκείνων κυρία πάντων . . . ἡ δ' ἀπόδειξις οὐκ ἐφαρμόττει ἐπ' ἄλλο γένος.* C. 10: *Ἔςι δ' ὧν χρῶνται ἐν ταῖς ἀποδεικτικαῖς ἐπιστήμαις τὰ μὲν ἴδια ἑκάστης ἐπιστήμης τὰ δὲ κοινὰ* u. s. w. C. 32, bes. am Schluss: *αἱ γὰρ ἀρχαὶ διτταὶ, ἐξ ὧν τε καὶ περὶ ὅ· αἱ μὲν οὖν ἐξ ὧν κοιναὶ, αἱ δὲ περὶ ὃ ἴδιαι, οἷον ἀριθμὸς, μέγεθος.* Vgl. De gen. an. II, 8. 748, b, 7.

2) Vgl. hierüber Ritter Gesch. d. Phil. III, 57—78.

sowenig ist sich aber der Philosoph in der Aufzählung derselben überall gleichgeblieben. Eine der häufigsten Unterscheidungen ist bei ihm die der theoretischen, der praktischen und der poëtischen Wissenschaft [1]), von denen er sonst auch nur die zwei ersten besonders hervorhebt [2]). Die theoretische Wissenschaft ist die, welche das Wissen als solches, die praktische die, welche das Handeln, die poëtische die, welche die technische oder künstlerische Produktion (denn diese beiden werden von Aristoteles noch zusammengefasst) zum Zweck hat. Innerhalb der theoretischen Wissenschaft ferner wird die Theologie oder die erste Philosophie (nach späterer Bezeichnung die Metaphysik), die Mathematik und die Physik unterschieden [3]), innerhalb der praktischen zunächst die praktische Fundamentalwissenschaft von den untergeordneten und Hülfswissenschaften [4]). Jene ist die Ethik im weiteren Sinn, die aber Aristoteles lieber Politik genannt wissen will [5]), zu diesen wird die Oekonomik, die Feldherrnkunst, und die Rhetorik gerechnet [6]); die Politik soll theils vom sittlichen Handeln des Einzelnen theils von dem des Staats handeln [7]). — Durch diese Aeusserungen hat man

1) Metaph, VI, 1. 1025, b, 18 ff. c. 2. 1026, b, 5. (XI, 7) Top. VIII, 1. 153, a, 10. Eth Nik. I, 1. 1094, a, 6. X, 8. 1178, b, 20; vgl. De coel. III, 7. 306, a, 16.

2) Metaph. II, 1. 993, b, 20. Eth. Eud. I, 1. 1214, a, 8 vgl. part. an. I, 1. 639, b, 19. 640, a, 1. de an. III, 10. 433, a, 14.

3) Metaph. VI, 1. 1026, a 18. XI, 7; über den Begriff der *πρώτη φιλοσοφία* s. auch Phys. I, 9. 192, a, 34. II, 2 Schl. De mot. an. c. 6. 700, b, 9. u. A.

4) Eth. Nik. I, 1. 1094, a, 18 ff.

5) Eth. Nik. I, 1 a. a. O. u. 1095, a, 2. I, 2, Anf. u. Schl. M. Mor. I, 1 Anf. Rhet. I, 2. 1356, a, 26 — unter dem Namen der Ethik citirt Aristoteles immer nur seine ethischen Schriften im engern Sinn Metaph. I, 1. 981, b, 25. Polit. III, 9. 1280, a, 18. c. 12. 1282, b, 20. VII, 13. 1332, a, 8.

6) Eth. Nik. I, 1. Rhet. I, 2.

7) Eth. Nik. I, 1. 1094, b, 7.

sich nun berechtigt geglaubt, dem Aristoteles die Eintheilung der Philosophie in die theoretische, praktische und poëtische zuzuschreiben, von welchen drei Theilen sodann der erste wieder in die Theologie, Mathematik und Physik, der zweite in die Ethik, Oekonomik und Politik, der dritte in die Poëtik, Rhetorik und Dialektik zerfallen sollte [1]. Hiebei bleibt aber für's Erste die Analytik, oder die formale Logik, die doch für Aristoteles so wichtig ist, ganz unberücksichtigt [2]. Weiter wird auch die Rhetorik, die Aristoteles mit der grösten Bestimmtheit den praktischen Disciplinen beizählt (s. o.), und die Dialektik (Topik), welche er ebenso entschieden als Hülfswissenschaft der theoretischen Philosophie bezeichnet [3], mit Unrecht zur Poëtik gezogen. Die Oekonomik ferner bildet bei Aristoteles keine eigene Wissenschaft neben der Ethik und Politik, sondern nur einen Theil der letztern, denn wie es sich auch mit den zwei Büchern der Oekonomik verhalten mag, jedenfalls zeigt die Besprechung dieses Gegenstands im ersten Buch der Politik, dass er die Lehre vom Hauswesen mit zur Lehre vom Staat rechnete [4]. Auch die Mathematik endlich kann wenigstens in dem System, das Aristoteles in seinen Schriften ausgeführt hat, kaum als besonderer Theil neben der Physik und Metaphysik in Betracht kommen, selbst wenn man der Angabe [5], dass er ein *μαθηματικὸν*,

1) Ravaisson Essai sur la Métaphysique d' Aristote (Par. 1837) I, 250 ff.

2) Ravaisson (S. 252. 264) sucht diess damit zu rechtfertigen, dass die Analytik keine besondere Wissenschaft, sondern die Form aller Wissenschaft sei, diess ist aber unrichtig; die Analytik ist das Wissen von dieser Form, nicht sie selbst. Marbach meint gar, (Gesch. d. Phil. I, 247) »es könne keinem Zweifel unterliegen, dass die Mathematik, welche einen Theil der Philosophie ausmacht, die jetzt sog. Logik sei«.

3) Top. I, 1, Anf. c. 2.

4) S. auch unten §. 28, Anf.

5) Diog. L. V, 24. 26.

ein ἀστρονομικὸν und ein ὀπτικὸν geschrieben habe, glauben, und die Mechanik für ächt annehmen will, denn auch in diesem Fall würden diese Untersuchungen den bedeutenden naturwissenschaftlichen und metaphysischen gegenüber doch immer nur eine sehr untergeordnete Stelle einnehmen [1]), und so scheint auch Aristoteles selbst neben der Metaphysik nur die Physik als δευτέρα φιλοσοφία zu bezeichnen [2]).

Können wir nun die bisher besprochene Eintheilung des Systems bei Aristoteles nicht wohl durchführen, so liegt es nahe, sich an andere, der üblichen Trichotomie näher stehende Aeusserungen zu halten. Alle Sätze und Aufgaben, sagt Aristoteles [3]), seien theils ethische, theils physische, theils logische. Nun nennt er sonst diejenigen Beweisführungen und Untersuchungen logische, in denen ein Gegenstand nach allgemeinen Gesichtspunkten und

1) Weniger gegründet erscheinen mir andere Bedenken, die Ritter Gesch. d. Phil. III, 73 f. hinsichtlich der Stellung der Mathematik bei Aristoteles vorbringt. Er glaubt nämlich in seinen Aeusserungen über dieselbe den Widerspruch zu finden, dass der Mathematik ein sinnliches Substrat bald abgesprochen, bald zugeschrieben, und ihr Gegenstand bald als getrennt, bald als nicht getrennt vom Sinnlichen bezeichnet werde. Der Ausdruck des Philosophen mag nun wohl auch nicht immer genau sein; indessen lässt sich jener vermeintliche Widerspruch theils durch die Unterscheidung der reinen mathematischen Wissenschaften von den angewandten und der Physik näher verwandten, theils durch die Bemerkung beseitigen, dass Aristoteles nirgends sagt, der Gegenstand der Mathematik s e i ein χωριστὸν, sondern nur: er werde als solches, d. h. abgesehen von seiner sinnlichen Beschaffenheit, b e t r a c h t e t; Metaph. XII, 8. 1073, b, 3 ohnedem, welche Stelle nach R. den sonstigen Aeusserungen des Philosophen über die Mathematik besonders widersprechen soll, wird die Astronomie nicht »die eigentlichste Philosophie«, sondern die οἰκειοτάτη, d. h. die für die eben vorliegende Untersuchung wichtigste unter den mathematischen Wissenschaften genannt.

2) Metaph. VII, 11. 1037, a, 24: ἐπεὶ τρόπον τινὰ τῆς φυσικῆς καὶ δευτέρας φιλοσοφίας ἔργον ἡ περὶ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας θεωρία.

3) Top. I, 14. 105, b, 19 vgl. Anal. post. I, 33 Schl.

Grundsätzen, ohne näheres Eingehen auf seine besondere Eigenthümlichkeit behandelt wird, und bezeichnet mit diesem Namen überhaupt alle allgemeinen Erörterungen, wie die über die Ideenlehre, über den allgemeinen Begriff des Unendlichen, über die Frage, ob Entgegengesetztes Gegenstand einer und derselben Wissenschaft sein könne [1]). Unter den logischen Untersuchungen hätten wir demnach alle diejenigen zu verstehen, welche sich auf das allgemeine Wesen der Dinge beziehen. Dahin könnten nun aber wieder zwei Wissenschaften gerechnet werden, die Analytik (Logik) und die Metaphysik. Aristoteles jedoch unterscheidet diese bestimmt so, dass er die Analytik als Sache einer wissenschaftlichen Vorbildung bezeichnet, die man zur ersten Philosophie schon mitbringen müsse [2]). Diese beiden werden wir daher jedenfalls auseinanderhalten müssen, so dass wir also vier Theile der Philosophie erhielten: die Analytik, die erste Philosophie oder die Metaphysik, die Physik und die Ethik oder Politik. Da sich nun der Inhalt der Aristotelischen Schriften in diese Eintheilung am Leichtesten einfügt, so folgen wir ihr hier, so wenig wir auch behaupten können, dass Aristoteles selbst sein System so getheilt habe, indem wir mit der Analytik zugleich die formalen Untersuchungen über das Wesen und die Methode der Philosophie verbinden, der Ethik auch die Rhetorik beifügen, und anhangs-

1) Top. a. a. O. De gen. an. II, 8. 747, b, 28. Phys. VIII, 8. 264, b, 7. Ebd. III, 5. 204, a, 34. b, 4 vgl. m. Metaph. XI, 10. 1066, b, 21. Metaph. VII, 4. 1029, b, 13. XIV, 1. 1087, b, 20. Eth. Eud. I, 8. 1217, b, 16; vgl. Ritter a. a. O. S. 65. Rassow Arist. de not. def. doctr. S. 19 f.

2) Metaph. IV, 3. 1005, b, 2. Sonst stellt Aristoteles auch die logische und die analytische Behandlung eines Gegenstands einander in der Art gegenüber, dass er unter jener die abstraktere, unter dieser die konkretere, von der speciellen Natur eines bestimmten Gegenstands ausgehende Betrachtungsweise versteht; Anal. post. I, 21. 82, b, 35; c. 22. 84, a, 7; c. 24. 86, a, 22; c. 32. 88, a, 19. 30.

weise das Verhältniss der Aristotelischen Philosophie zur Kunst und zur Religion noch besonders besprechen. Von den formalen Voraussetzungen des Systems war nun bisher die Rede; von der Metaphysik ist zunächst zu sprechen.

§. 26.

Die Aristotelische Metaphysik.

Die Aufgabe der ersten Philosophie, oder wie wir sie nennen, der Metaphysik, besteht in der Untersuchung über die allgemeinen Gründe alles Seins. Als das wahrhaft Seiende hatte nun Plato ausschliesslich die Idee betrachtet, und eben auf die Unterscheidung der Idee von der Erscheinung gieng sein philosophisches Grundinteresse. Demgemäss beschäftigt sich auch in seinem System der Theil, welcher der Metaphysik entspricht, die Dialektik, nur mit der Ideenlehre; die Lehre von der Materie gehört hier zu der Untersuchung über dasjenige, dem kein wahres Sein zukommt, die Erscheinung als solche, zur Physik. Dem Aristoteles umgekehrt ist die Einführung der Idee in die Erscheinungswelt die Hauptsache, und er giebt aus diesem Grunde beiden Seiten auch schon von Anfang an eine Beziehung auf einander, in der sie als Glieder eines Gegensatzes erscheinen, deren jedes auf das andere hinweist. Hier fällt daher die Frage nach der Grundlage des sinnlichen Daseins mit in die Wissenschaft von den Gründen des Seins, und diese selbst hat es von Anfang an statt des Einen Platonischen Princips mit einer Zweiheit sich gegenseitig voraussetzender Principien zu thun. Die Untersuchung über diese Principien und ihr Verhältniss zu einander macht den Inhalt der Metaphysik aus. Im Besondern entwickelt sich dieser an drei Grundbestimmungen, die zwar Aristoteles selbst

1) Metaph. I, 2. 982, b, 7 vgl. die oben S. 393, 3 angeführten Stellen.

nicht genau in dieser Ordnung gestellt hat, die wir aber nichtsdestoweniger, dem innern Zusammenhang der Gedanken folgend, so zu stellen berechtigt sind. Die Aufgabe ist, das Verhältniss der Erscheinung zur Idee festzustellen. Dieses hatte Plato dahin bestimmt, dass die Idee das Allgemeine, die Erscheinung das Einzelne, und nur jene das schlechthin und ursprünglich Wirkliche sein sollte. An diese Bestimmung muss auch Aristoteles anknüpfen. Das Erste ist daher die Untersuchung über das Einzelne und das Allgemeine. Indem nun aber Aristoteles beide nicht ebenso, wie Plato, auseinanderhält, sondern in gegenseitige wesentliche Beziehung setzt, so bestimmt sich die Idee näher als die Form der Erscheinung, diese als der Stoff, in welcher sich die Idee darstellt, und so ist der zweite Hauptpunkt das Verhältniss von Form und Materie. Die Form aber ist wesentlich Form der Materie und die Materie nicht ohne ihre Form, jenes Verhältniss also das Bestimmtwerden der Materie durch die Form, d. h. nach Aristoteles, die Bewegung. Alle Bewegung aber setzt einen ersten Grund der Bewegung voraus, und so ist die Bewegung und das erste Bewegende das dritte Begriffspaar, mit dem es die Metaphysik zu thun hat, durch dessen Entwicklung sie aber auch an ihrer Grenze angekommen ist und in die Physik übergeht. Wir versuchen im Folgenden, den wesentlichen Inhalt der Aristotelischen Metaphysik an diesen drei Grundbestimmungen darzustellen.

1. Das Einzelne und das Allgemeine. Plato zuerst hatte es bestimmt ausgesprochen, dass nur das allgemeine Wesen der Dinge Gegenstand des Wissens sein könne. Hierin stimmt nun Aristoteles mit ihm überein. Auch ihm sind die allgemeinsten Gründe und Principien das ursprünglich Gewisseste und Erkennbarste [1];

1) S. o. S. 382, A.

auch er erkennt an, dass das sinnliche Sein nichts Wesenhaftes, dass in ihm viel Unbestimmtheit und Widerspruch sei [1]; auch er erklärt: es müsse ein Allgemeines geben, wenn es überhaupt ein Wissen geben solle [2], von den sinnlichen Dingen gebe es keine Definition und keinen Beweis, überhaupt kein Wissen, denn dieses habe nur das Unvergängliche und Nothwendige zum Inhalt [3]. Hatte nun aber Plato hieraus geschlossen, dass auch nur das Allgemeine als solches ein Wirkliches sein könne, und dieses im Gegensatz gegen die Mannigfaltigkeit der Erscheinung als für sich seiende Substanz gefasst, so weiss sich Aristoteles diese Bestimmung nicht mehr anzueignen — und eben dieses ist eigentlich der Punkt, an dem sein Princip über das Platonische hinausgeht. Die Voraussetzung, dass das Allgemeine ein Fürsichseiendes, die Idee von der Erscheinung trennbar sei, entbehrt nach der Ansicht des Aristoteles nicht allein aller wissenschaftlichen Begründung, sondern verwickelt sich auch an sich selbst in die unauflöslichsten Schwierigkeiten und Widersprüche, und macht die Erscheinungswelt, statt sie zu erklären, vielmehr unmöglich. Die Annahme von Ideen ist nicht begründet, denn — um die Einwendungen des Aristoteles gegen die einzelnen Platonischen Beweise für jene Annahme zu übergehen [4] — der Inhalt der Ideen ist doch ganz derselbe, wie der der diesseitigen Dinge, im Begriff des Menschen - an - sich sind dieselben Merkmale enthalten, wie im Begriff des Menschen überhaupt, er unterscheidet sich von diesem nur durch das Wort Ansich [5]. Die Ideen erscheinen daher unserem Philo-

1) Metaph. IV, 5. 1010, a, 1.
2) Anal. post. I, 11 Anf. Metaph. III, 6, Schl. c. 4, Anf. ebd. 999, b, 26: τὸ ἐπίστασθαι πῶς ἔσται, εἰ μή τι ἔσται ἓν ἐπὶ πάντων.
3) Metaph. VII, 15. 1039, b, 27. S. auch oben S. 367.
4) Man vgl. hierüber Metaph. I, 9. 990, b, 8 ff. XIII, 4. 1079, a.
5) Metaph. III, 2. 997, b, 5: πολλαχῇ δ' ἐχόντων δυσκολίαν, οὐ-

sophen als eine ganz überflüssige Verdopplung der Dinge in der Welt, und zur Erklärung von diesen Ideen vorauszusetzen, kommt ihm nicht weniger verkehrt vor, als wenn Jemand, der die kleinere Zahl nicht zählen kann, es mit der grösseren versuchen wollte [1]. — Aber auch abgesehen von diesem Mangel an Begründung ist die Ideenlehre schon an sich selbst unhaltbar; denn die Substanz — und in diesem Satze ist wieder der ganze Unterschied des Aristotelischen und Platonischen Standpunkts zusammengefasst — kann nicht von dem getrennt sein, dessen Substanz sie ist [2]; will man diess aber dennoch annehmen, so geräth man von einer Schwierigkeit in die andere. Denn während es der Natur der Sache nach nur von dem Substantiellen Ideen geben könnte, so müssten doch solche, wenn das allgemeine Wesen einmal überhaupt vom Einzelnen getrennt existiren soll, auch für blosse Verhältnissbegriffe angenommen werden [3], ja die Ideen, welche doch die Substanz der Dinge sein sollen, sind überhaupt in Wahrheit nur ein Accidentelles, denn nur ein solches kann an einem Andern sein [4]; ebenso müssten

θενὸς ἧττον ἄτοπον τὸ φάναι μὲν εἶναί τινας φύσεις παρὰ τὰς ἐν τῷ οὐρανῷ, ταύτας δὲ τὰς αὐτὰς φάναι τοῖς αἰσθητοῖς πλὴν ὅτι τὰ μὲν ἀΐδια τὰ δὲ φθαρτά· αὐτὸ γὰρ ἄνθρωπόν φασιν εἶναι καὶ ἵππον καὶ ὑγίειαν, ἄλλο δ' οὐδὲν, παραπλήσιον ποιοῦντες τοῖς θεοὺς μὲν εἶναι φάσκουσιν ἀνθρωποειδεῖς δέ· οὔτε γὰρ ἐκεῖνοι οὐθὲν ἄλλο ἐποίουν, ἢ ἀνθρώπους ἀϊδίους, οὔθ' οὗτοι τὰ εἴδη ἀλλ' ἢ αἰσθητὰ ἀΐδια. Aehnlich Metaph. VII, 16. 1040, b, 32: ποιοῦσιν οὖν [τὰς ἰδέας] τὰς αὐτὰς τῷ εἴδει τοῖς φθαρτοῖς, αὐτοάνθρωπον καὶ αὐτόϊππον, προστιθέντες τοῖς αἰσθητοῖς τὸ ῥῆμα τὸ αὐτό. Vgl. Eth. Nik. I, 4. 1096, a, 34. Eud. I, 8. 1218, a, 10.

1) Metaph. I, 9, Anf. XIII, 4, 1078, b, 32.

2) Metaph. I, 9. 991, b, 1: δόξειεν ἂν ἀδύνατον εἶναι χωρὶς τὴν οὐσίαν καὶ οὗ ἡ οὐσία. Vgl. VII, 6. 1031, a, 31. c. 14. 1039, b, 15.

3) A. a. O. 990, b, 22. XIII, 4. 1079, a, 19.

4) Metaph. VII, 6. 1031, b, 15.

die allgemeinen Merkmale, die zusammen den Begriff bilden, gleichfalls besondere Substanzen, und so eine Idee aus mehreren Ideen, eine Substanz aus mehreren, ja auch aus entgegengesetzten realen Substanzen zusammengesetzt sein [1]. Sollen ferner die Ideen das Wesen der Dinge enthalten, und doch zugleich unkörperliche, für sich existirende Substanzen sein, so ist diess ein Widerspruch, denn theils redet Plato, nach der Darstellung des Aristoteles, auch von einer Materie der Ideen, was sich damit nicht vereinigen lässt, dass sie ausser dem Raume sein sollen [2], theils gehört bei allen Naturgegenständen die Materie und das Werden mit zu ihrem Wesen und Begriff, dieser kann daher nicht getrennt von denselben für sich sein [3]; auch die ethischen Begriffe jedoch lassen sich nicht schlechthin von ihren Gegenständen trennen: es kann keine für sich bestehende Idee des Guten geben, denn der Begriff des Guten kommt in allen möglichen Kategorieen vor, und bestimmt sich je nach den verschiedenen Fällen verschieden, wie sich daher verschiedene Wissenschaften mit dem Guten beschäftigen, so giebt es auch verschiedene Güter, und unter diesen selbst findet eine Stufenfolge statt, die an und für sich schon ein für sich existirendes Gemeinsames ausschliesst [4]. Dazu kommt, dass die Annahme von Ideen consequenter Weise auf einen unendlichen Progress führt; denn soll überall eine Idee angenommen werden, wo Mehrere in einer gemeinsamen Bestimmung zusammentreffen, so würde auch zu der Idee und der Erscheinung das diesen gemeinsame

1) Metaph. VII, 13. 1039, a, 3. c. 14. vgl. I, 9. 991, a, 29.

2) Phys. IV, 1. 209, b, 33. vgl. indessen, was ich oben S. 237 ff. bemerkt habe.

3) Phys. II, 2, 193, b, 35 ff.

4) Eth. Nik. I, 4. Eud. I, 8.

Wesen als besondere, dritte Substanz hinzukommen [1]). Werden vollends die Ideen als Zahlen bestimmt, und von ihnen die mathematischen Dinge als ein Mittleres zwischen den Ideen und dem Sinnlichen unterschieden, so nehmen die Schwierigkeiten in beiden Beziehungen kein Ende [2]). — Wäre die Ideenlehre indessen auch begründeter und haltbarer, als sie ist, so könnte sie doch, nach der Ansicht des Aristoteles, der Aufgabe der Philosophie, die Gründe der Erscheinungen aufzuzeigen, in keiner Weise genügen, denn da die Ideen nicht in den Dingen sein sollen, so können sie auch nicht das Wesen von diesen bilden, mithin weder zu ihrem Sein noch zum Wissen um sie etwas beitragen [3]); das bewegende Princip vollends, ohne das doch kein Werden der Erscheinung denkbar ist, fehlt ihnen gänzlich [4]).

Diese Einwendungen gegen die Ideenlehre sind nun allerdings von sehr ungleichem Werthe, und nicht ganz wenige derselben beruhen, wenigstens in der Fassung, in welcher sie Aristoteles vorträgt, auf einem unverkennbaren Missverständniss dessen, was Plato mit jener Lehre eigentlich wollte [5]). Sein Widerspruch im Ganzen jedoch ist nicht blos an sich berechtigt, sondern auch im innersten Verhältniss des Aristotelischen Systems zum

1) Metaph. I, 9. 990, b, 17. 991, a, 2. VII, 13. 1039, a, 2. vgl. VII, 6. 1031, b, 28. Aristoteles drückt diese Einwendung hier auch so aus, dass er sagt, die Ideenlehre führe auf den *τρίτος ἄνθρωπος*. Vgl. m. Plat. Stud. S. 257.

2) Man vgl. gegen die Idealzahlen Metaph. I, 9. 991, b, 9 ff. XIII, 6 ff. auch Eth. Eud. I, 8. 1218, a, 24; gegen die Mitteldinge Metaph. II, 3. 997, b, 12 ff. XI, 1. 1059, b, 4.

3) Metaph. I, 9. 991, a, 12. (XIII, 5, Anf.) VII, 6. 1031, a, 29 ff. vgl. Anal. post. I, 22. 83, a, 32.

4) Metaph. I, 9. 991, a, 8. 19 ff. b, 3 ff. (XIII, 5) 992, a, 24 ff. VII, 8. 1033, b, 26. XII, 6. 1071, b, 14. c. 10. 1075, b, 27 ff. vgl. Eth. Eud. I, 8. 1217, b, 23.

5) S. m. Plat. Stud. S. 257 ff.

Platonischen begründet. Wir haben früher gesehen, wie wenig es Plato gelingt, einen Uebergang von der Idee zur Erscheinung zu finden, und wie an diesem Punkte die auffallendste Schwäche seines Systems liegt. Eben dieser Mangel ist es nun auch, den die Polemik des Aristoteles vorzugsweise angreift. Die Ideen als fürsichseiende Substanzen könnten weder den Grund der Erscheinungswelt abgeben, noch auch neben dieser nur Raum finden — diese Bedenken enthalten auch bei Aristoteles den eigentlichsten Grund seines Widerspruchs gegen die Ideen, wie er denn namentlich das Fehlen der wirkenden Ursache in den Ideen als die grösste von den Schwierigkeiten der Ideenlehre bezeichnet [1].

Ist aber das allgemeine Wesen nichts vom Einzelnen Geschiedenes, wie haben wir uns dann das Sein desselben zu denken? die Antwort liegt schon in dem Bisherigen: das Wesen ist nur in dem, dessen Wesen es ist, das Allgemeine nur im Einzelnen; an die Stelle des *ἓν παρὰ τὰ πολλὰ* tritt das *ἓν κατὰ πολλῶν* [2]. Das ursprünglichste

1) M. s. die oben angeführten Stellen, besonders Metaph. I, 9. 991, a, 8: *πάντων δὲ μάλιστα διαπορήσειεν ἄν τις, τί ποτε συμβάλλεται τὰ εἴδη τοῖς ἀϊδίοις τῶν αἰσθητῶν ἢ τοῖς γιγνομένοις καὶ φθειρομένοις· οὔτε γὰρ κινήσεως οὔτε μεταβολῆς οὐδεμιᾶς ἐστὶν αἴτια αὐτοῖς* ... Z. 20: *τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα αὐτὰ εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν τἆλλα κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς· τί γάρ ἐστι τὸ ἐργαζόμενον πρὸς τὰς ἰδέας ἀποβλέπον;* 992, a, 24: *ὅλως δὲ ζητούσης τῆς φιλοσοφίας περὶ τῶν φανερῶν τὸ αἴτιον τοῦτο μὲν εἰάκαμεν (οὐθὲν γὰρ λέγομεν περὶ τῆς αἰτίας ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς), τὴν δ' οὐσίαν οἰόμενοι λέγειν αὐτῶν ἑτέρας μὲν οὐσίας εἶναι φαμέν, ὅπως δ' ἐκεῖναι τούτων οὐσίαι, διὰ κενῆς λέγομεν.*

2) Metaph. I, 9 (s. o. S. 400, 2). Anal. post. I, 11, Anf. *εἴδη μὲν οὖν εἶναι ἢ ἕν τι παρὰ τὰ πολλὰ οὐκ ἀνάγκη, εἰ ἀπόδειξις ἔσται· εἶναι μέντοι ἓν κατὰ πολλῶν ἀληθὲς εἰπεῖν ἀνάγκη.* De an. III, 8. 432, a, 3: *ἐπεὶ δὲ οὐδὲ πρᾶγμα οὐθέν ἐστι παρὰ τὰ μεγέθη, ὡς δοκεῖ, τὰ αἰσθητὰ κεχωρισμένον, ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστι,* woraus Aristoteles sofort die Erscheinung her-

Sein nämlich ist das der Substanz [1]), die Substanz aber ist immer ein Dieses, ein bestimmtes Subjekt [2]), und die Substanz im eigentlichsten Sinne ein Einzelwesen: die *πρώτη οὐσία* ist das Individuum, die *δεύτερα οὐσία* der Gattungsbegriff, welcher das gemeinsame Wesen mehrerer Individuen ausdrückt, die übrigen allgemeinen Begriffe sind blosse Attribute oder Accidentien der Substanz [3]),

leitet, dass auch die Seele die Begriffe nicht ohne Denkbilder besitzt, und dass die Erfahrung die Bedingung alles Wissens ist.

1) Metaph. VII, 1. 1028, a, 30: *τὸ πρώτως ὂν καὶ οὐ τὶ ὂν ἀλλ᾽ ὂν ἁπλῶς ἡ οὐσία ἂν εἴη.* C. 7. 1030, a, 22: *τὸ τί ἐστιν ἁπλῶς τῇ οὐσίᾳ ὑπάρχει.*

2) Kat. 5. 3, a, 7. b, 10: *Κοινὸν κατὰ πάσης οὐσίας τὸ μὴ ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι. . . Πᾶσα οὐσία δοκεῖ τόδε τι σημαίνειν.* Metaph. III, 6, Schl. *οὐδὲν τῶν κοινῶν τόδε τι σημαίνει, ἀλλὰ τοιόνδε, ἡ δ᾽ οὐσία τόδε τι.* VII, 5. 1030, a, 5: *τὸ τόδε τι ταῖς οὐσίαις ὑπάρχει μόνον.*

3) Kat. c. 5 (vgl. Anal. pr. I, 27. 43, a, 25): *Οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἣ μήτε καθ᾽ ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτ᾽ ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν, οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος καὶ ἵππος, δεύτεραι δὲ οὐσίαι λέγονται, ἐν οἷς εἴδεσιν αἱ πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσι ... τὰ δ᾽ ἄλλα πάντα ἤτοι καθ᾽ ὑποκειμένων λέγεται τῶν πρώτων οὐσιῶν ἢ ἐν ὑποκειμέναις αὐταῖς ἐστίν ... μὴ οὐσῶν οὖν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀδύνατον τῶν ἄλλων τι εἶναι. .* An. post. II, 13. 96, b, 11. Metaph. VII, 13. 1038, b, 10: *πρώτη οὐσία ἴδιος ἑκάστῳ ἣ οὐχ ὑπάρχει ἄλλῳ, τὸ δὲ καθόλου κοινόν.* Ebd. Z. 34: *ἔκ τε δὴ τούτων θεωροῦσι φανερὸν ὅτι οὐθὲν τῶν καθόλου ὑπαρχόντων οὐσία ἐστὶ, καὶ ὅτι οὐθὲν σημαίνει τῶν κοινῇ κατηγορουμένων τόδε τι, ἀλλὰ τοιόνδε.* c. 16. 1040, b, 23: *κοινὸν μηθὲν οὐσία· οὐδενὶ γὰρ ὑπάρχει ἡ οὐσία ἀλλ᾽ ἢ αὐτῇ τε καὶ τῷ ἔχοντι αὐτὴν οὗ ἐστὶν οὐσία.* Ebd. Schl. *τῶν καθόλου λεγομένων οὐθὲν οὐσία.* XII, 5, Anf. *ἐπεὶ δ᾽ ἐστὶ τὰ μὲν χωριστὰ, τὰ δ᾽ οὐ χωριστὰ, οὐσίαι ἐκεῖνα· καὶ διὰ τοῦτο πάντων αἴτια ταῦτα.* Dieselbe Ansicht drückt sich in der Unterscheidung des *καθ᾽ αὑτὸ* und *συμβεβηκὸς* aus, die bei Aristoteles unzähligemale vorkommt. Das *καθ᾽ αὑτὸ*, d. h. das ursprüngliche Sein, ist nur das der Substanz im angegebenen Sinn, alles übrige ein abgeleitetes, ein *συμβεβηκός.* Vgl. Anal. post. I, 4. 73, b, 5: Aristoteles nenne *καθ᾽ αὑτὸ* dasjenige, *ὃ μὴ καθ᾽ ὑποκειμένου λέγεται ἄλλου τινὸς, οἷον τὸ βαδίζον ἕτερόν τι ὂν βαδίζον ἐστὶ καὶ λευκὸν, ἣ*

wesshalb denn auch geradezu gesagt wird [1]), in der Definition drücken die specifischen Unterschiede jedes Begriffs sein Wesen und seine Form aus, das Allgemeine der Gattung dagegen entspreche der Materie, sofern es erst die unbestimmte Möglichkeit dieses Begriffs enthält, noch nicht ihn selbst. Diese Bestimmung ist für das Aristotelische System von der höchsten Wichtigkeit; auf ihr beruht nicht allein die unterscheidende Eigenthümlichkeit seiner Methode, sondern auch, in letzter Beziehung, alles Weitere, was den wesentlichen Unterschied zwischen ihm und dem Platonischen ausmacht. Darüber, dass nur das substantielle Sein Gegenstand der Wissenschaft sein könne, und dass dieses nicht in der sinnlichen Erscheinung, sondern in dem allein durch's Denken zu erfassenden Wesen der Dinge liege, sind beide einverstanden; aber während dem Plato ursprünglich nur das allgemeine Wesen für ein substantielles gilt, das Einzelne dagegen nur in dem Maasse, als es an dem Allgemeinen Theil hat, betrachtet Aristoteles umgekehrt das Einzelwesen (wenn auch nicht das sinnlich Einzelne) als das Substantielle, das Allgemeine dagegen nur insofern, als es das Wesen des Einzelnen ausdrückt. Es ist so hier ein ähnlicher Gegensatz, wie in der neuern Philosophie zwischen Spinoza und Leibnitz.

Eben diese Bestimmung ist nun aber nicht ohne Schwierigkeit. Soll ursprünglich nur das Einzelwesen

δ' οὐσία, καὶ ὅσα τόδε τι, οὐχ ἕτερόν τι ὄντα ἐστὶν ὅπερ ἐστίν· τὰ μὲν δὴ μὴ καθ' ὑποκειμένου [scil. λεγόμενα] καθ' αὑτὰ λέγω, τὰ δὲ καθ' ὑποκειμένου συμβεβηκότα. Von einer andern Bedeutung des συμβεβηκὸς wird tiefer unten gesprochen werden. — Ueber den Arist. Begriff der Substanz s. auch Waitz Arist. Organum I, 281 ff.

1) Metaph. VII, 12. VIII, 2. 1043, a, 19. Phys. II, 9, Schl. u. A. S. Ritter a. a. O. S. 142. Heyder Krit. Darstellung und Vergleichung der Arist. und Hegel'schen Dialektik I, a, 147.

ein Substantielles sein, so scheint sich auch das Wissen, da dieses eben auf das Substantielle gerichtet ist [1]), nur auf Einzelnes beziehen zu können. Diess läugnet jedoch Aristoteles auf's Bestimmteste, wenn er der Wissenschaft die Aufgabe stellt, die höchsten und allgemeinsten Gründe zu erforschen, und das Allgemeine an sich gewisser und bekannter nennt, als das Einzelne [2]). Auch lässt sich diesem Widerspruch nicht, mit Biese [3]), durch die Unterscheidung der natürlichen und der geistigen Welt entgehen, so dass im Gebiete des natürlichen Seins das Einzelne, im Gebiete des Geistigen das Allgemeine das Erste wäre, denn Aristoteles selbst macht diesen Unterschied so wenig, dass ihm vielmehr gerade desshalb der reine Geist oder die Gottheit zugleich Einzelsubjekt ist, weil er auch im Geistigen nur das Einzelne als Substanz im strengen Sinn anerkennt, wie denn auch seine obenangeführten Bestimmungen über den Begriff der Substanz durchaus allgemein lauten; und sagt er allerdings, das *εἶδος* sei das Wesen und die erste Substanz [4]), so versteht er doch unter dem *εἶδος* hier nicht den allgemeinen Begriff, sondern die individuelle Form des bestimmten Seins [5]), die er im Unterschiede von der Materie als das Wesen

1) S. o. S. 366, 1 und Metaph. VII, 4. 1030, b, 4. c. 6, Anf. c. 12. 1037, a, 24, wo wiederholt versichert wird, nur die *οὐσία* sei das Wesen (*τί ἦν εἶναι*) der Dinge, und nur auf sie beziehe sich die Definition.

2) S. o. S. 366, 3. 382.

3) Die Philosophie des Aristoteles I, 56 f.

4) Metaph. VII, 7. 1032, b, 1: *εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν ... λέγω δ' οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι.*

5) Ebd. V, 8, Schl. *συμβαίνει δὴ κατὰ δύο τρόπους τὴν οὐσίαν λέγεσθαι, τό θ' ὑποκείμενον ἔσχατον ὃ μηκέτι κατ' ἄλλου λέγεται, καὶ ὃ ἂν τόδε τι ὂν καὶ χωριστὸν ᾖ· τοιοῦτον δὲ ἑκάστου ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος.*

desselben betrachtet [1]. Einen andern Ausweg scheint Aristoteles selbst, welcher die obenbemerkte Schwierigkeit in ihrem vollen Gewicht erkannt hat [2], in der oben (S. 370) angeführten Aeusserung aus Metaph. XIII, 10 anzudeuten, wenn er hier sagt, die Wissenschaft als Vermögen betrachtet sei unbestimmt und gehe auf das Allgemeine, in der Wirklichkeit dagegen, d. h. als bestimmtes, konkretes Wissen, gehe sie immer auf etwas Bestimmtes. Auch diese Bemerkung reicht aber noch nicht aus. Denn mag auch die Wissenschaft zum Einzelnen hinführen, so muss sie doch von den allgemeinen Principien anfangen, und die Gewissheit des Einzelnen von der des Allgemeinen abhängig machen, sofern dagegen nur das Einzelne ein Substantielles sein soll, müsste es auch für das Wissen grössere Wahrheit und Gewissheit haben, als das Allgemeine, das ein blos Accidentelles wäre [3]. Nur in Einem Fall liesse sich diesem Bedenken

1) Vgl. ebd. VII, 6. 1032, a, 5: *ἐπὶ τῶν πρώτων καὶ καθ' αὑτὰ λεγομένων τὸ ἑκάστῳ εἶναι καὶ ἕκαστον τὸ αὐτὸ καὶ ἕν ἐστι*, und dazu die vorhergehende Erörterung. Ebd. c. 12 und das oben S. 404, 3 Angeführte.

2) Metaph. III, 4, Anf. *Ἔστι δ' ἐχομένη τε τούτων ἀπορία καὶ πασῶν χαλεπωτάτη καὶ ἀναγκαιοτάτη θεωρῆσαι, περὶ ἧς ὁ λόγος ἐφέστηκε νῦν· εἴτε γὰρ μὴ ἔστι τι παρὰ τὰ καθέκαστα, τὰ δὲ καθέκαστα ἄπειρα, τῶν δ' ἀπείρων πῶς ἐνδέχεται λαβεῖν ἐπιστήμην;* c. 6, Schl. *εἰ μὲν οὖν καθόλου αἱ ἀρχαὶ, ταῦτα συμβαίνει* (nämlich, wie es vorher heisst: *οὐκ ἔσονται οὐσίαι· οὐθὲν γὰρ τῶν κοινῶν τόδε τι σημαίνει, ἀλλὰ τοιόνδε, ἡ δ' οὐσία τόδε τι*) *εἰ δὲ μὴ καθόλου, ἀλλ' ὡς τὰ καθέκαστα, οὐκ ἔσονται ἐπιστηταί· καθόλου γὰρ αἱ ἐπιστῆμαι πάντων.* Vgl. Metaph. XI, 2. 1060, b, 19. XIII, 10.

3) Aus diesem Grunde genügt mir auch die Lösung von Rassow nicht ganz, welcher in s. Dissert. Aristot. de notionis definitione doctrina S. 57, mit Berufung auf Metaph. VII, 10. 1035, b, 28 (wo übrigens zu den Worten *ὡς καθόλου*, die im Gegensatz zu dem Folgenden *καθ' ἕκαστον* stehen, einfach ein *εἰπεῖν* zu suppliren ist) c. 4. 1029, b, 19 den Widerspruch durch die Bemerkung zu heben sucht, dass in der Definition und überhaupt

entgehen: wenn es ein Princip gäbe, welches als Einzelnes zugleich das schlechthin Allgemeine wäre, denn ein solches könnte zugleich als ein Substantielles Grund der Wirklichkeit, und als ein Allgemeines Grund der Wahrheit sein. Eben dieses Princip findet sich nun bei Aristoteles im Schlussstein seines ganzen Systems, in der Lehre vom reinen Denken oder der Gottheit. Diese ist als denkendes Wesen Subjekt, als der Zweck und die absolute Form der Welt zugleich das schlechthin Allgemeine, in allem Endlichen dagegen stellt sich das Allgemeine nur in einer Vielheit von Einzelwesen dar [1]. Von hier aus könnte man die oben angeregte Schwierigkeit so zu lösen versuchen, dass man sagte, in Gott als dem höchsten Princip falle die absolute Gewissheit für das Denken mit der absoluten Wirklichkeit des Seins zusammen, im abgeleiteten Sein falle die grössere Wirklichkeit auf Seite des Einzelnen, die grössere Erkennbarkeit auf die Seite des Allgemeinen. Auch so jedoch wäre der Widerspruch nur in Betreff des göttlichen Seins entfernt, für alles übrige bliebe er stehen, und so wird doch am Ende nichts Anderes übrig bleiben, als hier mit Ritter [2] eine Lücke der Aristotelischen Darstellung anzuerkennen.

Indem sich nun das allgemeine Wesen im Einzelnen besondert, und ihm immanent ist, so ist es die Form desselben, das aber, worin diese Form zur Darstellung kommt, ist die Materie [3], und wie Einzelnheit und Allgemeinheit,

in der Wissenschaft das Einzelne nicht als Einzelnes, sondern nach der allgemeinen Seite seines Wesens betrachtet werde.

1) Metaph. XII, 10. 1074, a, 33: *ὅσα ἀριθμῷ πολλὰ ὕλην ἔχει· εἷς γὰρ λόγος καὶ ὁ αὐτὸς πολλῶν, οἷον ἀνθρώπου, Σωκράτης δὲ εἷς· τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον· ἐντελέχεια γάρ.*

2) Gesch. d. Phil. III, 130. vgl. Heyder a. a. O. S. 181 ff.

3) Eine genauere Bestimmung über das Verhältniss der Begriffe: Form und Materie zu den Begriffen des Einzelnen und Allgemeinen lässt sich schwer geben. Es wiederholt sich hier der

so stehen auch Form und Materie in wesentlicher Beziehung.

2. Form und Materie. Aristoteles unterscheidet in Allem viererlei Ursachen oder Gründe der Dinge: die Materie, die Form oder der Begriff, die bewegende Ursache, und die Endursache oder der Zweck [1]. Diese

vorhin bemerklich gemachte Widerspruch, dass einerseits das Einzelne das Substantielle, andererseits das Allgemeine das höhere Princip und das seiner Natur nach Frühere sein soll. Einestheils wird die Form als das Wesen oder die Substanz der Dinge beschrieben, und in dieser Hinsicht würde sie als individuelle Form auf die Seite des Einzelnen zu stellen sein (m. s. oben S. 406, 4. 407, 1. Weiteres sogleich); anderntheils ist doch die Form oder das Wesen zugleich auch der Begriff, dieser aber ist das Allgemeine (s. o. S. 408, 1. 366, 2 vgl. m. A. 1.). Ebenso die Materie soll zwar als das blos potentielle Sein auch das Unbestimmte, mithin das Allgemeine sein, das erst durch die Form ein Bestimmtes und ebendamit ein Vieles wird, (Metaph. VII, 13. 1039, a, 7: ἡ ἐντελέχεια χωρίζει. Ebd. I, 6. 988, a, 1: nicht die Materie, sondern die Form, sei Grund der Vielheit — s. auch oben S. 465, 1) es soll aus diesem Grunde in der Definition der Gattungsbegriff der Materie, das specifische Merkmal der Form entsprechen (Metaph. VII, 12. 1038, a, 19: φανερὸν ὅτι ἡ τελευταία διαφορὰ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος ἔσται καὶ ὁ ὁρισμὸς s. o. S. 465, 1); zugleich aber wird doch mit aller Bestimmtheit erklärt, die sinnliche Empfindung beziehe sich immer auf's Einzelne, was nothwendig zu der Annahme führt, dass der Grund des sinnlichen Daseins, oder die Materie, auch Grund der Individualität sei, es wird eben dieser Satz fast mit ausdrücklichen Worten ausgesprochen (s. o. S. 408, 1), es wird endlich auch im Menschen, wie wir unten finden werden, die von der Materie trennbare Seite seines Wesens nicht für das Individuelle, sondern für das Allgemeine in ihm erklärt. Ueber den Grund dieses Widerspruchs wird im 30. §. gesprochen werden; hier können wir auch auf die guten Bemerkungen von Heyder a. a. O. S. 205 ff. verweisen.

1) Phys. II, 3. Metaph. V, 2. I, 3, Anf. VIII, 4. 1044, a, 32. gen. an. I, 1, Anf. u. ö. Die materielle Ursache nennt Aristoteles die ὕλη oder das αἴτιον ἐξ οὗ, die formelle das εἶδος, oder die μορφή, oder das τί ἦν εἶναι (d. h. das Wesen, eigentlich: das, was sich dem Denken als das Sein eines Gegenstands gezeigt hat — m. s. über diesen Ausdruck Trendelenburg im

vier Ursachen reduciren sich jedoch bei näherer Betrachtung auf die zwei ersten, denn der Begriff jedes Dings ist auch zugleich der Zweck, dem es zustrebt, ebenso aber auch die bewegende Ursache, sei es nun, dass er dem Dinge immanent als seine Seele es in Bewegung setzt, oder dass ihm seine Bewegung von aussen kommt; denn auch in diesem Falle ist es der Begriff desselben, der sie hervorbringt, sowohl in den Werken der Natur als in denen der Kunst: nur ein Mensch kann einen Menschen erzeugen, nur der Begriff der Gesundheit kann den Arzt bestimmen, auf Hervorbringung der Gesundheit hinzuarbeiten [1]). Ebenso werden wir in der obersten Ur-

Rhein. Mus. 1828. II, 4, 457 ff. vgl. Heyder a. a. O. S. 251 ff.) auch den Begriff des Wesens (*λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι*, *λ. τῆς οὐσίας*), oder schlechtweg die *οὐσία* oder das *τί ἐστι*, die bewegende das *αἴτιον ὑφ' οὗ*, das *κινοῦν*, die *ἀρχὴ τῆς κινήσεως* oder *τῆς μεταβολῆς*, oder auch das *ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως*, die Endursache das *οὗ ἕνεκα* oder das *τέλος*. Zum Folgenden vgl. man die gute Entwicklung von Ritter a. a. O. S. 166 ff.

1) Phys. II, 7. 198, a, 24: *ἔρχεται δὲ τὰ τρία εἰς τὸ ἓν πολλάκις· τὸ μὲν γὰρ τί ἐστι καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἕν ἐστι, τὸ δ' ὅθεν ἡ κίνησις πρῶτον τῷ εἴδει ταὐτὸ τούτοις· ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ.* Vgl. Phys. I, 7. 190, b, 17 ff. Metaph. XII, 5. 1071, a, 18: *πάντων δὴ πρῶται ἀρχαὶ τὸ ἐνεργείᾳ πρῶτον, τὸ εἴδει, καὶ ἄλλο ὃ δυνάμει.* Anderwärts wird bald die eine bald die andere von diesen drei Ursachen auf die dritte zurückgeführt. So heisst es gen. an. I, 1, Anf. *ὑπόκεινται γὰρ αἰτίαι τέτταρες, τό τε οὗ ἕνεκα ὡς τέλος, καὶ ὁ λόγος τῆς οὐσίας· ταῦτα μὲν οὖν ὡς ἕν τι σχεδὸν ὑπολαβεῖν δεῖ, τρίτον δὲ καὶ τέταρτον ἡ ὕλη καὶ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως.* Aehnlich ebd. II, 6. 742, a, 28. De part. an. I, 1. 641, a, 25: *τῆς φύσεως διχῶς λεγομένης καὶ οὔσης τῆς μὲν ὡς ὕλης τῆς δ' ὡς οὐσίας· καὶ ἔστιν αὕτη καὶ ὡς ἡ κινοῦσα καὶ ὡς τὸ τέλος.* De gen. et corr. II, 9. 335, b, 5: *ὡς μὲν ὕλη τοῦτ' ἐστιν αἴτιον τοῖς γενητοῖς, ὡς δὲ τὸ οὗ ἕνεκεν ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος· τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ λόγος ὁ τῆς ἑκάστου οὐσίας*, und vorher: *εἰσὶν οὖν [αἱ ἀρχαὶ τῆς γενέσεως] καὶ τὸν ἀριθμὸν ἴσαι καὶ τῷ γένει αἱ αὐταὶ αἵπερ ἐν τοῖς ἀϊδίοις τε καὶ πρώτοις· ἡ μὲν γάρ ἐστιν ὡς ὕλη, ἡ δ' ὡς μορφή· δεῖ δὲ καὶ τὴν τρίτην ἔτι προσυπάρχειν*: Metaph. XII, 3, Anf. *πᾶν γὰρ μεταβάλλει τὶ καὶ ὑπό τινος καὶ εἴς τι· ὑφ' οὗ μέν, τοῦ πρώτου*

sache, in Gott, die Form, den Zweck und den Grund der Bewegung schlechthin vereinigt finden; aber auch für die Naturerklärung unterscheidet Aristoteles nur die zwei Arten von Ursachen, die nothwendigen und die Endursachen [1], d. h. die Wirkung der Materie und die der Form oder des Begriffs [2]). Nur dieser Unterschied ist es daher, welchen wir als fundamental zu betrachten haben, die Unterscheidung der formalen, wirkenden und Endursache dagegen ist eine blos relative, und sind auch

κινοῦντος· ὃ δὲ, ἡ ὕλη· εἰς ὃ δὲ, τὸ εἶδος. Dagegen Metaph. VII, 7, Anf. πάντα τὰ γιγνόμενα ὑπό τέ τινος γίγνεται καὶ ἔκ τινος καὶ τί. Ueber das ὑφ' οὗ heisst es nun später: καὶ ὑφ' οὗ, ἡ κατὰ τὸ εἶδος λεγομένη φύσις ἡ ὁμοειδής (scil. τῷ γιγνομένῳ)· αὕτη δ' ἐν ἄλλῳ· ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ, und weiter S. 1032, b, 11: ὥστε συμβαίνει τρόπον τινὰ ἐξ ὑγιείας τὴν ὑγίειαν γίνεσθαι, καὶ τὴν οἰκίαν ἐξ οἰκίας, τῆς ἄνευ ὕλης τὴν ἔχουσαν ὕλην· ἡ γὰρ ἰατρική ἐστι καὶ ἡ οἰκοδομικὴ τὸ εἶδος τῆς ὑγιείας καὶ τῆς οἰκίας· λέγω δ' οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι. (Vgl. part. an. I, 1. 640, a, 31: ἡ δὲ τέχνη λόγος τοῦ ἔργου ὁ ἄνευ τῆς ὕλης ἐστίν.) Ebd. XII, 4, Schl. ἐπεὶ δὲ τὸ κινοῦν ἐν μὲν τοῖς φυσικοῖς ἀνθρώποις (? ist nicht vielleicht ἀνθρώπῳ zu lesen?) ἄνθρωπος, ἐν δὲ τοῖς ἀπὸ διανοίας τὸ εἶδος ἢ τὸ ἐναντίον, τρόπον τινὰ τρία αἴτια ἂν εἴη, ὡδὶ δὲ τέτταρα· ὑγίεια γάρ πως ἡ ἰατρική, καὶ οἰκίας εἶδος ἡ οἰκοδομική, καὶ ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾷ.

1) Näheres hierüber im folgenden Paragraphen; hier mag vorläufig nur auf die Stelle de part. an. I, 1 verwiesen werden. Vgl. S. 642, a, 1: εἰσὶν ἄρα δύ' αἰτίαι αὗται, τό θ' οὗ ἕνεκα καὶ τὸ ἐξ ἀνάγκης. Derselbe Gegensatz wird nachher, Z. 17 in den Worten bezeichnet: ἀρχὴ γὰρ ἡ φύσις μᾶλλον τῆς ὕλης, wozu S. 641, a, 25 zu vgl., wo es heisst: τῆς φύσεως διχῶς λεγομένης καὶ οὔσης τῆς μὲν ὡς ὕλης τῆς δ' ὡς οὐσίας· καὶ ἔστιν αὕτη καὶ ὡς ἡ κινοῦσα καὶ ὡς τὸ τέλος.

2) Denn wenn gen. an. V, 1. 778, b, 34 die bewegende Ursache mit zum nothwendig Wirkenden gerechnet wird, so bemerkt Ritter a. a. O. S. 175 mit Recht, unter Berufung auf Phys. II, 9 200, a, 30, dass hier die bewegende Ursache nicht an sich, sondern nur in ihrer Verbindung mit der Materie gemeint sei. Vgl. auch a. a. O. Z. 14: ἐν γὰρ τῇ ὕλῃ τὸ ἀναγκαῖον, τὸ δ' οὗ ἕνεκα ἐν τῷ λόγῳ.

im Einzelnen nicht immer alle drei vereinigt [1]), so sind sie doch an sich, ihrem metaphysischen Wesen nach, Eins, nur in der sinnlichen Erscheinung fallen sie auseinander [2]).

Näher besteht nun der Unterschied und das Wesen der beiden genannten Principien darin, dass die Form das Wirkliche (*ἐνεργείᾳ ὄν*) ist, die Materie das Mögliche (*δυνάμει ὄν*) [3]). Unter dem Wirklichen versteht aber Aristoteles überhaupt das Sein als entwickelte Totalität, das Wesen, sofern es seine Bestimmungen zum Dasein herausgearbeitet hat, unter dem Möglichen das Wesen als blosse Anlage, das unentwickelte Ansich, das ein bestimmtes Sein zwar werden **kann**, aber nicht werden **muss**: die ausgearbeitete Bildsäule z. B. ist der Wirklichkeit nach Bildsäule, der rohe Stoff erst der Möglichkeit nach [4]).

1) Daher das *πολλάκις* in der oben angeführten Stelle aus Phys. II, 7.

2) Vgl. Metaph. IX, 8. 1049, b, 17: *τῷ δὲ χρόνῳ πρότερον τὸ τῷ εἴδει τὸ αὐτὸ ἐνεργοῦν πρότερον* (d. h. allem Potentiellen muss ein gleichartiges Aktuelles vorangehen), *ἀριθμῷ δ' οὔ* — denn, wie diess erläutert wird, der Same ist zwar früher, als die Pflanze, die daraus wird, aber dieser Same selbst kommt von einer andern Pflanze, es ist also doch nur die Pflanze, welche die Pflanze hervorbringt — das wirkende Princip und die Form fallen an sich zusammen, wenn auch in ihrer Existenz auseinander.

3) Metaph. IX, 8. 1050, a, 15: *ἡ ὕλη ἐστὶ δυνάμει, ὅτι ἔλθοι ἂν εἰς τὸ εἶδος· ὅταν δέ γ' ἐνεργείᾳ ᾖ, τότε ἐν τῷ εἴδει ἐστίν.* Ebd. b, 2. 27: *ὥστε φανερὸν ὅτι ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶδος ἐνέργειά ἐστιν ἡ οὐσία [τῶν φθαρτῶν] ὕλη καὶ δύναμις οὖσα, οὐκ ἐνέργεια.* VII, 7. 1032, a, 20: *ἅπαντα δὲ τὰ γιγνόμενα ἢ φύσει ἢ τέχνῃ ἔχει ὕλην· δυνατὸν γὰρ καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἕκαστον αὐτῶν, τȣ̃το δ' ἐστὶν ἐν ἑκάστῳ ὕλη.* VIII, 1. 1042, a, 27: *ὕλην δὲ λέγω ἣ μὴ τόδε τι οὖσα ἐνεργείᾳ δυνάμει ἐστὶ τόδε τι.* VIII, 2: *ἡ ὡς ὕλη ȣ̓σία .. αὕτη δ' ἐστὶν ἡ δυνάμει — ἡ ἐνέργεια καὶ ὁ λόγος — τοῦ εἴδους καὶ τῆς ἐνεργείας — φανερὸν δὴ ἐκ τῶν εἰρημένων, τίς ἡ αἰσθητὴ οὐσία ἐστὶ καὶ πῶς· ἡ μὲν γὰρ ὡς ὕλη, ἡ δ' ὡς μορφὴ ὅτι ἐνέργεια.* XII, 5. s. o. S. 410, 1. De an. II, 1, Anf.

4) Metaph. IX, 6: *ἔστι δ' ἡ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα, μὴ οὕτως ὥσπερ λέγομεν δυνάμει. λέγομεν δὲ δυνάμει οἷον ἐν τῷ ξύλῳ Ἑρμῆν καὶ ἐν τῇ ὅλῃ τὴν ἡμίσειαν, ὅτι ἀφαιρεθείη ἄν,*

Diese Bestimmungen können nun allerdings einem und demselben Gegenstand in der Art zukommen, dass er in einer Beziehung als ein Wirkliches, in einer andern als ein blos Mögliches zu bezeichnen ist [1]; ja wir werden später finden, dass sich Alles, ausser Gott, dem absolut Wirklichen, und der ersten Materie, dem blos Möglichen, nach diesen beiden Beziehungen betrachten lässt; hier jedoch, wo es sich nur um die reine Bestimmung der Principien als solcher handelt, kommt diess nicht weiter in Betracht. Wenn nun in dieser Beziehung die Form als das Wirkliche, die Materie als das blos Mögliche definirt wird, so heisst diess: es ist ein und dasselbe Sein, welches in der Form oder dem Begriff als konkrete Totalität, in der Materie als blosse Anlage gesetzt ist; es ist in beiden derselbe Inhalt, aber die Weise seines Daseins ist verschieden [2]. Aristoteles nennt desshalb auch das eine der beiden Principien, die Form, geradezu das Wesen oder die Substanz, weil in ihr der Begriff des Gegenstands vollständig verwirklicht ist [3], und wenn er anderwärts

καὶ ἐπιστήμονα καὶ τὸν μὴ θεωροῦντα, ἂν δυνατὸς ᾖ θεωρῆσαι· τὸ δ' ἐνεργείᾳ ... ὡς τὸ οἰκοδομοῦν πρὸς τὸ οἰκοδομικὸν, καὶ τὸ ἐγρηγορὸς πρὸς τὸ καθεῦδον, καὶ τὸ ὁρῶν πρὸς τὸ μύον μὲν ὄψιν δὲ ἔχον, καὶ τὸ ἀποκεκριμένον ἐκ τῆς ὕλης πρὸς τὴν ὕλην καὶ τὸ ἀπειργασμένον πρὸς τὸ ἀνέργαστον. c. 8. 1050, a, 21: τὸ γὰρ ἔργον τέλος, ἡ δὲ ἐνέργεια τὸ ἔργον. διὸ καὶ τὔνομα ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον, καὶ συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν. Vgl. Phys. I, 7. 191, b, 7. III, 1. 201, a, 29.

1) S. Ritter a. a. O. III, 143 f. und die von ihm angeführten Stellen Phys. VIII, 4. 255, a, 30 ff. De an. II, 5. 417, a, 21 ff. c. 1. 414, a, 10. 22. gen. an. II, 1. 735, a, 9. vgl. auch Metaph. IX, 8. 1050, b, 16. XII, 5. 1071, a, 6.

2) S. o. und Metaph. VIII, 6, Schl. ἔστι δ', ὥσπερ εἴρηται, καὶ ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφὴ ταὐτὸ καὶ [τὸ μὲν?] δυνάμει, τὸ δὲ ἐνεργείᾳ ... τὸ δυνάμει καὶ τὸ ἐνεργείᾳ ἕν πώς ἐστιν.

3) S. o. S. 406, A. 4 ff. und Metaph. VII, 11. 1037, a, 29: ἡ ὀσία γάρ ἐστι τὸ εἶδος τὸ ἐνόν. De part. an. I, 1. 640, b, 28: ἡ γὰρ κατὰ τὴν μορφὴν φύσις κυριωτέρα τῆς ὑλικῆς φύσεως. Ari-

zugiebt, dass die Substanz aus Form und Materie zusammengesetzt sei, und dass bei einer gewissen Klasse des Seienden die Materie mit zum Wesen gehöre [1], so gilt diess doch nur von den sinnlichen Dingen [2], an sich dagegen und ihrem reinen Begriffe nach fällt die Substanz mit der Form zusammen [3], wie denn auch aus diesem Grunde die absolut wirkliche Substanz die reine Form ist.

Aristoteles macht nun von diesen Kategorieen eine sehr ausgedehnte Anwendung auf alle Theile der Philo-

stoteles gebraucht desshalb sehr häufig die Ausdrücke *εἶδος*, *τὸ τί ἦν εἶναι*, *οὐσία* und ähnliche als gleichbedeutend. Weitere Belege bei Ritter S. 139.

1) Phys. II, 1. 194, a, 12: *ἐπεὶ δ' ἡ φύσις διχῶς, τό τε εἶδος καὶ ἡ ὕλη, ὡς ἂν εἰ περὶ σιμότητος σκοποῖμεν τί ἐστιν, οὕτω θεωρητέον. ὥστ' οὔτ' ἄνευ ὕλης τὰ τοιαῦτα οὔτε κατὰ τὴν ὕλην.* Metaph. VIII, 1. 1042, a, 25: *αἱ δ' αἰσθηταὶ οὐσίαι πᾶσαι ὕλην ἔχουσιν. ἔστι δ' οὐσία τὸ ὑποκείμενον, ἄλλως μὲν ἡ ὕλη .. ἄλλως δ' ὁ λόγος καὶ ἡ μορφὴ, ὃ τόδε τι ὂν τῷ λόγῳ χωριστόν ἐστιν. τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων, οὗ γένεσις μόνου καὶ φθορά ἐστι καὶ χωριστὸν ἁπλῶς· τῶν γὰρ κατὰ τὸν λόγον οὐσιῶν αἱ μὲν αἱ δ' οὔ.* Ebend. c. 2. Schl.

2) S. A. 3. Metaph. VII, 10. 1035, a: *εἰ οὖν ἐστὶ τὸ μὲν ὕλη τὸ δ' εἶδος τὸ δ' ἐκ τούτων, καὶ οὐσία ἥ τε ὕλη καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐκ τούτων, ἔστι μὲν ὡς καὶ ἡ ὕλη μέρος τινὸς λέγεται, ἔστι δ' ὡς οὔ, ἀλλ' ἐξ ὧν ὁ τοῦ εἴδους λόγος, οἷον τῆς μὲν κοιλότητος* (ein stehendes Beispiel für dieses Verhältniss) *οὐκ ἔστι μέρος ἡ σάρξ, .. τῆς δὲ σιμότητος μέρος· καὶ τοῦ μὲν συνόλου ἀνδριάντος μέρος ὁ χαλκὸς, τοῦ δ' ὡς εἴδους λεγομένου ἀνδριάντος οὔ ὅσα μὲν οὖν συνειλημμένα τὸ εἶδος καὶ ἡ ὕλη ἐστὶν, οἷον τὸ σιμὸν ἢ ὁ χαλκοῦς κύκλος, ταῦτα μὲν φθείρεται .. ὅσα δὲ μὴ συνείληπται τῇ ὕλῃ, ἀλλ' ἄνευ ὕλης, ὧν οἱ λόγοι τοῦ εἴδους μόνον, ταῦτα δ' οὐ φθείρεται.* C. 15, Anf. VIII, 4. 1044, b, nach einer Aufzählung der viererlei Ursachen: *περὶ μὲν οὖν τὰς φυσικὰς οὐσίας καὶ γεννητὰς ἀνάγκη οὕτω μετιέναι .. ἐπὶ δὲ τῶν φυσικῶν μὲν ἀϊδίων δὲ οὐσιῶν ἄλλος λόγος. ἴσως γὰρ ἔνια οὐκ ἔχει ὕλην, ἢ οὐ τοιαύτην ... οὐδ' ὅσα δὴ φύσει μὲν μὴ, οὐσίᾳ δὲ, οὐκ ἔστι τούτοις ὕλη.* IX, 8. 1050, b, 6 ff.

3) Vgl. Metaph. VII, 3. 1029, a, 5: *εἰ τὸ εἶδος τῆς ὕλης πρότερον καὶ μᾶλλον ὂν, καὶ τοῦ ἐξ ἀμφοῖν πρότερον ἔσται διὰ τὸν αὐτὸν λόγον.*

sophie. So giebt er z. B. in der Lehre von der Begriffsbildung dem allgemeinen Gattungsbegriff die Bedeutung der Materie, den specifischen Merkmalen die der Form, und erklärt eben hieraus die Möglichkeit, dass aus beiden zusammen Ein Begriff werde, weil sich nämlich in den specifischen Merkmalen nur das verwirkliche, was in der Gattung an sich gesetzt sei [1]); im Weltgebäude sollen sich die obern Sphären zu den unteren [2]), in der Thierwelt das Männliche zum Weiblichen [3]), in der Seele die thätige Vernunft zur leidenden [4]) als ihre Form verhalten, und ganz im Allgemeinen sagt er, Alles, ausser der Form als solcher, habe eine Materie, und unterscheidet desshalb die sinnliche und die unsinnliche Materie [5]). Diess ist indessen nur ein sekundärer Gebrauch jener Kategorieen, in dem dieselben aus diesem Grunde nur relative Geltung haben; als Materie wird überhaupt alles das bezeichnet, was sich zu einem Andern analog verhält, wie die Materie zur Form, mag es nun an sich selbst ein Materielles sein oder nicht [6]). Dieser abgeleitete Gebrauch selbst aber weist auf den ursprünglichen, wonach

1) Metaph. VII, 12. VIII, 6. u. ö. S. o. S. 405, 1.

2) De coel IV, 3. 4. 310, b, 14. 312, a, 12.

3) De gen. an. I, 2, Anf. II, 4. 738, b, 20. u. ö. vgl. Metaph. I, 6. 988, a, 5.

4) De an. III, 5.

5) Metaph. VII, 11. 1037, a, 11: *καὶ παντὸς γὰρ ὕλη τίς ἐστιν ὃ μὴ ἐστι τί ἦν εἶναι καὶ εἶδος αὐτὸ καθ᾽ αὑτὸ ἀλλὰ τόδε τι ... ἔστι γὰρ ὕλη ἡ μὲν αἰσθητὴ ἡ δὲ νοητή.* Vorher, c. 10. 1036, a, 9, wird die *ὕλη νοητὴ* von den unkörperlichen Formen des Körperlichen, wie Figur u. dgl., erklärt (*ἡ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑπάρχουσα μὴ ᾖ αἰσθητὰ, οἷον τὰ μαθηματικὰ*), Metaph. VIII, 6. 1045, a, 33. jedoch erhält dieser Ausdruck die allgemeinere logische Bedeutung, von der oben die Rede war.

6) Metaph. IX, 6. 1048, b, 6: *λέγεται δὲ ἐνεργείᾳ ὀ πάντα ὁμοίως, ἀλλ᾽ ἢ τὸ ἀνάλογον, ὡς τῦτο ἐν τύτῳ ἢ πρὸς τῦτο, τὸ δ᾽ ἐν τῷδε ἢ πρὸς τόδε· τὰ μὲν γὰρ ὡς κίνησις πρὸς δύναμιν, τὰ δ᾽ ὡς ὀσία πρός τινα ὕλην.*

Form und Materie die allgemeinen Principien des unsinnlichen und des sinnlichen Seins bezeichnen, dadurch zurück, dass in der Regel das, was sich zu einem Andern als Materie verhält, auch dem Körperlichen näher steht, wie z. B. die leidende Vernunft. Wie nun in jener ursprünglichen Bedeutung der Begriff der Form näher zu bestimmen ist, hat Aristoteles nicht weiter ausgeführt, und nur so viel geht aus Allem, wie auch aus dem bisher Angeführten hervor, dass ihm die Form überhaupt das Wesen der Dinge bezeichnet, wie sich uns dieses darstellt, wenn wir von seiner Erscheinung in diesem bestimmten Ding abstrahiren, also ihr ideales Wesen oder ihren Begriff [1]), den Aristoteles ebenso, wie Plato, als schlechthin ungeworden betrachtet, da das Werden ihn theils voraussetzt, theils überhaupt nur dem Materiellen zukommt [2]). Sehr ausführlich erörtert er dagegen den Begriff der Materie, und auch wir müssen hierauf noch genauer eingehen, da hier einer der Grundsteine des Aristotelischen Systems liegt.

Der Punkt, von wo aus Aristoteles seine eigenthümliche Ansicht von der Materie gewinnt, ist die alte Frage nach der Möglichkeit des Werdens. Wie lässt sich überhaupt ein Werden denken? Aus dem Seienden scheint

1) Man vergl. ausser den oben, S. 408 f. angeführten Stellen: Metaph. VII, 4. 1029, b, 19: *ἐν ᾧ ἄρα μὴ ἐνέσται λόγῳ αὐτὸ, λέγοντι αὐτὸ, οὗτος ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ.* Das *τὸ τί ἦν εἶναι* wird daher auch geradezu durch *οὐσία κατὰ τὸν λόγον* definirt De an. I, 2. 412, b, 10. Vergl. Phys. I, 7. 190, a, 16: *τὸ γὰρ εἴδει λέγω καὶ λόγῳ ταὐτόν.*

2) Metaph. VII, 8. 1033, b, 16: *φανερὸν δὴ ἐκ τῶν εἰρημένων, ὅτι τὸ μὲν ὡς εἶδος ἢ οὐσία λεγόμενον οὐ γίγνεται, ἡ δὲ σύνοδος ἡ κατὰ ταύτην λεγομένη γίγνεται, καὶ ὅτι ἐν παντὶ τῷ γενομένῳ ὕλη ἔνεστι.* c. 9. 1034, b, 7. c. 15, Anf. VIII, 3. 1043, b, 16. VIII, 5, Anf. XII, 3, Anf. *οὐ γίγνεται οὔτε ἡ ὕλη οὔτε τὸ εἶδος, λέγω δὲ τὰ ἔσχατα. πᾶν γὰρ μεταβάλλει τί καὶ ὑπό τινος καὶ εἴς τι* u. s. w. c. 6. 1071, b, 20.

nichts werden zu können, denn dieses ist schon, aus dem Nichtseienden nicht, denn aus nichts wird nichts. Dieser Schwierigkeit lässt sich nach Aristoteles nur dadurch ausweichen, dass wir sagen, Alles was wird, werde aus dem beziehungsweise Nichtseienden, das aber aus diesem Grunde ebenso auch in gewissem Sinn ein Seiendes ist, d. h. aus dem an sich oder der Möglichkeit nach Seienden, denn sofern dieses die Möglichkeit des S e i n s enthält, ist es nicht nichts, sofern es aber erst der M ö g l i c h k e i t, nicht der Wirklichkeit nach ist, ist es auch noch nicht das, was erst daraus werden soll: wenn z. B. der Ungebildete ein Gebildeter wird, so wird er dieses allerdings aus einem Nichtgebildeten, zugleich aber aus einem Bildungsfähigen; nicht das Ungebildete als solches wird ein Gebildetes, sondern der ungebildete M e n s c h, das Subjekt, welches die Anlage zur Bildung hat, aber in der Wirklichkeit noch nicht gebildet ist. Wie daher jedes bestimmte Werden ein Uebergang der blossen Möglichkeit in die Wirklichkeit ist, so lässt sich auch das Werden überhaupt nur auf dieselbe Weise erklären. Es muss mithin für alles Werden ein Substrat vorausgesetzt werden, dessen Wesen eben darin besteht, die absolute Möglichkeit zu sein, welche noch in keiner Beziehung zur Wirklichkeit geworden ist [1], und dieses Substrat

1) Dieser Zusammenhang ist Phys. I, 6—10. ausführlich entwickelt. Um nicht den ganzen Abschnitt abzuschreiben, will ich die folgenden Stellen herausheben. C. 7: *φαμὲν γὰρ γίνεσθαι ἐξ ἄλλου ἄλλο καὶ ἐξ ἑτέρου ἕτερον ἢ τὰ ἁπλᾶ λέγοντες ἢ συγκείμενα* (jenes, wenn ich sage: der Mensch wird gebildet, oder der Ungebildete wird gebildet, dieses, wenn ich sage: der ungebildete Mensch wird ein gebildeter Mensch). *τῶν δὲ γινομένων ὡς τὰ ἁπλᾶ λέγομεν γίνεσθαι, τὸ μὲν ὑπομένον λέγομεν γίνεσθαι, τὸ δ' οὐχ ὑπομένον· ὁ μὲν γὰρ ἄνθρωπος ὑπομένει μουσικὸς γινόμενος ἄνθρωπος καὶ ἔστι, τὸ δὲ μὴ μουσικὸν καὶ τὸ ἄμουσον οὔτε ἁπλῶς οὔτε συντιθέμενον ὑπομένει. διωρισμένων δὲ τούτων, ἐξ ἁπάντων τῶν γιγνομένων τοῦτο ἔστι λαβεῖν ἐάν τις ἐπιβλέψῃ,*

muss als die Voraussetzung alles Werdens schlechthin ungeworden sein [1]). Diese Grundlage alles Daseins ist die Materie [2]). Aus dieser Ableitung muss sich nun das

ὥσπερ λέγομεν, ὅτι δεῖ τι ἀεὶ ὑποκεῖσθαι τὸ γινόμενον, καὶ τῦτο εἰ καὶ ἀριθμῷ ἐστιν ἕν, ἀλλ' εἴδει γε ὐχ ἕν ... ὐ γὰρ ταὐτὸν τὸ ἀνθρώπῳ καὶ τὸ ἀμέσῳ εἶναι. καὶ τὸ μὲν ὑπομένει, τὸ δ' ὐχ ὑπομένει· τὸ μὲν μὴ ἀντικείμενον ὑπομένει (ὁ γὰρ ἄνθρωπος ὑπομένει) τὸ μουσικὸν δὲ καὶ τὸ ἄμουσον ὐχ ὑπομένει ὥστε δῆλον ἐκ τῶν εἰρημένων, ὅτι τὸ γινόμενον ἅπαν ἀεὶ σύνθετόν ἐστι, καὶ ἔστι μέν τι γινόμενον, ἔστι δέ τι ὃ τῦτο γίνεται, καὶ τῦτο διττόν· ἢ γὰρ τὸ ὑποκείμενον ἢ τὸ ἀντικείμενον. λέγω δὲ ἀντικεῖσθαι μὲν τὸ ἄμουσον, ὑποκεῖσθαι δὲ τὸν ἄνθρωπον u. s. f. φανερὸν ὖν ... ὅτι γίγνεται πᾶν ἔκ τε τῦ ὑποκειμένου καὶ τῆς μορφῆς .. ἔστι δὲ τὸ ὑποκείμενον ἀριθμῷ μὲν ἕν, εἴδει δὲ δύο, nämlich 1) der Stoff als solcher und 2) die Negation der Form (die στέρησις) als Eigenschaft (συμβεβηκὸς) des Stoffes. Eben diese Unterscheidung, fährt nun c. 8. fort, löse auch die Bedenken der früheren Philosophen gegen die Möglichkeit des Werdens. Diese nämlich haben das Werden ganz geläugnet: ὔτε γὰρ τὸ ὂν γίνεσθαι (εἶναι γὰρ ἤδη) ἔκ τε μὴ ὄντος ὐδὲν ἂν γενέσθαι ... ἡμεῖς δὲ καὶ αὐτοί φαμεν γίγνεσθαι μὲν ὐδὲν ἁπλῶς ἐκ μὴ ὄντος, ὅμως μέντοι γίγνεσθαι ἐκ μὴ ὄντος, οἷον κατὰ συμβεβηκός· ἐκ γὰρ τῆς στερήσεως, ὅ ἐστι καθ' αὑτὸ μὴ ὄν, ὐκ ἐνυπάρχοντος γίγνεταί τι (d. h. ein Ding wird das, was es nicht an sich hat, aus der Negation, welche an und für sich ein Nichtseiendes ist, der Mensch z. B. wird das, was er nicht ist, gebildet, aus einem Ungebildeten) ... εἷς μὲν δὴ τρόπος ὖτος, ἄλλος δ' ὅτι ἐνδέχεται ταὐτὰ λέγειν κατὰ τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἐνέργειαν. De gen. et corr. I, 3. 317, b, 15: τρόπον μέν τινα ἐκ μὴ ὄντος ἁπλῶς γίνεται, τρόπον δὲ ἄλλον ἐξ ὄντος ἀεί. τὸ γὰρ δυνάμει ὂν ἐντελεχείᾳ δὲ μὴ ὂν ἀνάγκη προϋπάρχειν λεγόμενον ἀμφοτέρως. Dasselbe Metaph. XII, 2. IV, 5. 1009, a, 30. Phys. IV, 9. 217, a, 21.

1) Metaph. XII, 3, Anf: οὐ γίγνεται ὔτε ἡ ὕλη ὔτε τὸ εἶδος, λέγω δὲ τὰ ἔσχατα. πᾶν γὰρ μεταβάλλει τὶ καὶ ὑπό τινος καὶ εἴς τι. Phys. I, 9. 192, a, 28: ἄφθαρτον καὶ ἀγέννητον ἀνάγκη αὐτὴν εἶναι. εἴτε γὰρ ἐγίγνετο, ὑπόκεισθαί τι δεῖ πρῶτον, τὸ ἐξ ὖ ἐνυπάρχοντος ... εἴτε φθείρεται, εἰς τῦτο ἀφίξεται ἔσχατον.

2) Phys. a. a. O. Z. 31: λέγω γὰρ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἑκάστῳ, ἐξ ὖ γίνεταί τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός. εἴτε φθείρεται, εἰς τῦτο ἀφίξεται ἔσχατον. De gen. et corr. I, 4, Schl. ἔστι δὲ ὕλη μάλιστα μὲν καὶ κυρίως τὸ ὑποκείμενον γενέσεως καὶ φθορᾶς δεκτικὸν, τρόπον δέ τινα καὶ τὸ ταῖς ἄλλαις μεταβολαῖς.

Wesen der Materie ergeben. Da alles wirkliche Sein ein bestimmtes und alles Werden ein Werden aus Entgegengesetztem ist, so muss die allgemeine Grundlage des Werdens, die Materie als solche, oder wie sie Aristoteles nennt, die erste Materie, das schlechthin Bestimmungslose sein [1]). Ein solches aber ist das Unbegrenzte oder Unendliche, in dem Sinne, in welchem Plato und Aristoteles diesen Ausdruck gebrauchen, d. h. das qualitativ Unbegrenzte, noch durch keine innere Bestimmtheit zu irgend einer Festigkeit des Seins Gekommene. Diess ist mithin das Erste, was von der Materie zu sagen ist, dass sie das Bestimmungslose oder Unendliche sei [2]). Alles Bestimmungslose aber ist unerkennbar, da alle Erkenntniss und Vorstellung eine bestimmte ist; daher sagt denn auch Aristoteles, die Materie als solche lasse sich weder wahrnehmen, noch erkennen, nur in ihrer Verbindung mit der Form, in der konkreten Erscheinung, werde sie wahrgenommen, und ihrem allgemeinen Wesen nach nur durch

1) Metaph. VII, 3. 1029, a, 20: *λέγω δ' ὕλην ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τὶ μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηθὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν.* c. 11. 1037, a, 27: *μετὰ μὲν γὰρ τῆς ὕλης ὐκ ἔστιν [λόγος], ἀόριστον γάρ.* IX, 7. 1049, a, 24: *εἰ δέ τί ἐστι πρῶτον, ὃ μηκέτι κατ' ἄλλου λέγεται ἐκείνινον* (so und so beschaffen), *τῦτο πρώτη ὕλη.* VIII, 1. (S. o. S. 412, 3.) Phys. I, 7. 191, a, 7: *ἡ δ' ὑποκειμένη φύσις ἐπιστητὴ κατ' ἀναλογίαν. ὡς γὰρ πρὸς ἀνδριάντα χαλκὸς ἢ πρὸς κλίνην ξύλον ἢ πρὸς τῶν ἄλλων τι τῶν ἐχόντων μορφὴν ἡ ὕλη καὶ τὸ ἄμορφον ἔχει πρὶν λαβεῖν τὴν μορφὴν ὕτως αὕτη πρὸς ὐσίαν ἔχει καὶ τὸ τόδε τι καὶ τὸ ὄν.*

2) Weiteres über das Unendliche und die Unendlichkeit der Materie wird im folgenden §. vorkommen. Hier mag vorläufig auf Phys. III, 6. 207, a, 21. verwiesen werden: *ἔστι γὰρ τὸ ἄπειρον τῆς τῦ μεγέθους τελειότητος ὕλη καὶ τὸ δυνάμει ὅλον ἐντελεχείᾳ δ' ὔ ... ὅλον δὲ καὶ πεπερασμένον ὐ καθ' αὑτὸ ἀλλὰ κατ' ἄλλο· καὶ ὐ περιέχει ἀλλὰ περιέχεται, ᾗ ἄπειρον. διὸ καὶ ἄγνωστον ᾗ ἄπειρον· εἶδος γὰρ ὐκ ἔχει ἡ ὕλη ... ἄτοπον δὲ καὶ ἀδύνατον τὸ ἄγνωστον καὶ ἀόριστον περιέχειν καὶ ὁρίζειν.* Vgl. Metaph. IV, 4. 1007, b, 28: *τὸ γὰρ δυνάμει ὂν καὶ μὴ ἐντελεχείᾳ τὸ ἀόριστόν ἐστι.*

einen Analogieschluss gedacht [1]). Aus demselben Grunde kann aber die Materie auch nicht rein für sich existiren, sondern alle Materie ist eine bestimmte und geformte; die reine Materie wäre als das schlechthin Bestimmungslose auch das schlechthin Unwirkliche [2]). Aus diesen negativen Bestimmungen geht aber unmittelbar die bereits erwähnte positive hervor: ist die Materie als solche das schlechthin Bestimmungslose, so ist sie ebendamit die gleichmässige Möglichkeit aller Bestimmungen, also überhaupt die Möglichkeit alles konkreten Seins, das *δυνάμει ὄν* schlechtweg [3]). Sofern sie nun dieses ist, so ist in ihr kein Bestimmungsgrund dessen, was aus ihr wird, sie ist gleichgültig gegen alle Formen des Seins und gegen Sein und Nichtsein überhaupt, sie ist das Princip des Zufalls. Andererseits aber ist sie doch auch die Voraussetzung alles Werdens, die Verwirklichung der Form ist an die Materie gebunden, und kann nicht weiter gehen, als die in der Materie liegende Anlage, und insofern ist diese ebensosehr der Grund der Naturnothwendigkeit. Diese Bestimmungen bedürfen indessen etwas genauerer Erläuterung.

Unter dem Zufälligen (*συμβεβηκὸς* im engern Sinn — *τὸ ἀπὸ τύχης*) versteht Aristoteles, welcher diesen Begriff

1) Phys. III, 6. I, 7. (S. 419, 2. 417, 1.) Metaph. VII, 10. 1036, a, 8: *ἡ δ' ὕλη ἄγνωστος καθ' αὑτήν.* Vgl. hiezu die Platonische Lehre, oben S. 221 ff. und Aristoteles selbst De coel. III, 8. 306, b, 17: *ἀειδὲς καὶ ἄμορφον δεῖ τὸ ὑποκείμενον εἶναι· μάλιστα γὰρ ἂν οὕτω δύναιτο ῥυθμίζεσθαι, καθάπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραπται, τὸ πανδεχές.*

2) De gen. et corr. II, 1. 329, b, 24: *ἡμεῖς δὲ φαμὲν μὲν εἶναί τινα ὕλην τῶν σωμάτων τῶν αἰσθητῶν, ἀλλὰ ταύτην οὐ χωριστὴν, ἀλλ' ἀεὶ μετ' ἐναντιώσεως.* Ebd. I, 5. 320, b, 16 ff.

3) S. o. S. 412, 3 und Metaph. XII, 5. 1071, a, 10: *δυνάμει δὲ ἡ ὕλη. τοῦτο γάρ ἐστι τὸ δυνάμενον γίγνεσθαι ἄμφω.* De gen. et corr. II, 9. 335, a, 32: *ὡς μὲν οὖν ὕλη τοῖς γενητοῖς ἐστιν αἴτιον τὸ δυνατὸν εἶναι καὶ μὴ εἶναι.*

zuerst genauer untersucht hat [1]), im Allgemeinen alles das, was einem Subjekt gleichsehr zukommen und nicht zukommen kann, was nicht in seinem Wesen enthalten und durch die Nothwendigkeit seines Wesens gesetzt ist [2]), was daher weder nothwendig, noch in der Regel stattfindet [3]). Dass ein solches angenommen werden müsse, und nicht Alles mit Nothwendigkeit geschehe, beweist

1) Wie er selbst sagt Phys. II, 4.

2) An. post. I, 4. 73, a, 34. b, 10: Aristoteles nenne *καθ' αὐτὰ, ὅσα ὑπάρχει τε ἐν τῷ τί ἐστιν .. καὶ ὅσοις τῶν ἐνυπαρχόντων αὐτοῖς αὐτὰ ἐν τῷ λόγῳ ἐνυπάρχουσι τῷ τί ἐστι δηλȣ̃ντι ... ὅσα δὲ μηδετέρως ὑπάρχει, συμβεβηκότα*, ferner *τὸ μὲν δι' αὑτὸ ὑπάρχον ἑκάστῳ καθ' αὑτὸ, τὸ δὲ μὴ δι' αὑτὸ συμβεβηκός*. Top. I, 5. 102, b, 4: *Συμβεβηκὸς δέ ἐστιν .. ὃ ἐνδέχεται ὑπάρχειν ὁτῳȣ̃ν ἑνὶ καὶ τῷ αὐτῷ καὶ μὴ ὑπάρχειν* vgl. Anal. pr. I, 13, Anf. *λέγω δ' ἐνδέχεσθαι καὶ ἐνδεχόμενον, ȣ̃ μὴ ὄντος ἀναγκαίου, τεθέντος δ' ὑπάρχειν, ȣ̉δὲν ἔσται διὰ τȣ̃τ' ἀδύνατον.* Metaph. IX, 3. 1047, a, 24. Von dieser Bedeutung des *συμβεβηκὸς* ist nun die früher (S. 404, 3) erörterte allgemeinere Bedeutung desselben Ausdrucks zu unterscheiden, wornach er alles accidentelle Sein überhaupt bezeichnet. Aristoteles selbst bemerkt diess ausser An. post. I, 4. auch Metaph. V, 30, Schl., wo er nach der sogleich anzuführenden Bestimmung beifügt: *λέγεται δὲ καὶ ἄλλως συμβεβηκὸς, οἷον ὅσα ὑπάρχει ἑκάστῳ καθ' αὑτὸ μὴ ἐν τῇ ȣ̉σίᾳ ὄντα, οἷον τῷ τριγώνῳ τὸ δύο ὀρθὰς ἔχειν.* Das *συμβεβηκὸς* im letzteren Sinne nennt er auch, mit einer eigenthümlichen Zusammensetzung, das *συμβεβηκὸς καθ' αὑτὸ*: An. post. I, 22. 83, b, 19: *συμβεβηκότα γάρ ἐστι πάντα [ὅσα μὴ τί ἐστι], ἀλλὰ τὰ μὲν καθ' αὑτὸ, τὰ δὲ καθ' ἕτερον τρόπον.* Vgl. ebd. I, 6. 75, a, 18. I, 7. 75, b, 1. Aus dieser verschiedenen Bedeutung des *συμβεβηκὸς* erklärt es sich nun, wie Aristoteles an verschiedenen Orten Entgegengesetztes darüber aussagen kann, das einemal z. B., es könne nicht Gegenstand der Wissenschaft sein, das anderemal, es sei diess. Vgl. An. post. I, 6. 75, a, 18: *τῶν δὲ συμβεβηκότων μὴ καθ' αὑτὰ ȣ̉κ ἔστιν ἐπιστήμη ἀποδεικτική.* Ebd. I, 7.: *τρίτον γένος τὸ ὑποκείμενον, ȣ̃ τὰ πάθη καὶ τὰ καθ' αὑτὰ συμβεβηκότα δηλοῖ ἡ ἀπόδειξις.* Man sehe über diese ganze Unterscheidung Trendelenburg z. Arist. de anima S. 188 ff.

3) Metaph. V, 30, Anf. *Συμβεβηκὸς λέγεται ὃ ὑπάρχει μέν τινι καὶ ἀληθὲς εἰπεῖν ȣ̉ μέντοι ȣ̉́τ' ἐξ ἀνάγκης ȣ̉́τ' ἐπὶ τὸ πολύ.* Dieselbe Definition VI, 2. 1026, b, 31. (XI, 8.) Phys. II, 5, Anf.

er zunächst aus der allgemeinen Erfahrung [1]), und insbesondere der Thatsache der Willensfreiheit [2]); genauer jedoch weist er den okjektiven Grund des Zufälligen darin nach, dass Alles, was nicht absolute Wirklichkeit ist, die Möglichkeit des Seins und Nichtseins in sich hat, oder was dasselbe ist, dass die Materie, als das Unbestimmte, entgegengesetzte Bestimmungen möglich macht [3]). Von dieser Beschaffenheit des Endlichen rührt es her, dass innerhalb desselben Vieles geschieht, was in der Zweckthätigkeit der Natur oder des freien Willens nicht enthalten ist; denn diese ist immer auf einen bestimmten Erfolg gerichtet, nebenher aber bringt sie auch solches hervor, das sich nicht vorher bestimmen lässt, und diess ist das Zufällige [4]), das Aristoteles aus diesem

1) Phys. a. a. O.

2) Ausdrücklich geschieht diess nur De interpret. c. 9, wo aus dem Begriff des Zufälligen eine sehr richtige Regel über die Entgegensetzung in Modalsätzen hergeleitet wird; doch vgl. Eth. Nik. III, 3.

3) De interpr. c. 9. 19, a, 9: es müsse einen Zufall geben *ὅτι ὅλως ἔστιν ἐν τοῖς μὴ ἀεὶ ἐνεργοῦσι τὸ δυνατὸν εἶναι καὶ μὴ ὁμοίως*, wogegen in dem Ewigen Möglichkeit und Wirklichkeit zusammenfallen: *ἐνδέχεσθαι γὰρ ἢ εἶναι οὐδὲν διαφέρει ἐν τοῖς ἀϊδίοις* (Phys. III, 4. 203, b, 30). Metaph. VI, 2. 1027, a, 13: *ὥστε ἡ ὕλη ἔσται αἰτία, ἡ ἐνδεχομένη παρὰ τὸ ὡσεπιτοπολὺ ἄλλως, τοῦ συμβεβηκότος.* De coel. I, 12. 283, a, 31: *οὐδὲν ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου οὔτ' ἄφθαρτον οὔτ' ἀγένητον οἷόν τ' εἶναι*, wofür dann im Folgenden steht: *ἡ ὕλη αἰτία τοῦ εἶναι καὶ μή.* Metaph. VII, 7. (oben S. 412, 3) Phys. II, 5. 197, a, 8: *ἀόριστα μὲν οὖν τὰ αἴτια ἀνάγκη εἶναι, ἀφ' ὧν γένοιτο τὸ ἀπὸ τύχης.*

4) Metaph. V, 30. 1025, a, 24. De gen. an. IV, 10, Schl. *βούλεται μὲν οὖν ἡ φύσις τοῖς τούτων ἀριθμοῖς ἀριθμεῖν τὰς γενέσεις καὶ τὰς τελευτάς, οὐκ ἀκριβοῖ δὲ διά τε τὴν τῆς ὕλης ἀοριστίαν* u. s. f. Phys. II, 5. 196, a, 24: *ὥσπερ καὶ ὄν ἐστι τὸ μὲν καθ' αὑτὸ τὸ δὲ κατὰ συμβεβηκός, οὕτω καὶ αἴτιον ἐνδέχεται εἶναι .. τὸ μὲν οὖν καθ' αὑτὸ αἴτιον ὡρισμένον, τὸ δὲ κατὰ συμβεβηκὸς ἀόριστον .. καθάπερ οὖν ἐλέχθη, ὅταν ἐν τοῖς ἕνεκά του γιγνομένοις τοῦτο γένηται, τότε λέγεται ἀπὸ ταὐτομάτου καὶ ἀπὸ τύχης* — welche beide Ausdrücke sich nach c. 6. so unterscheiden, dass *αὐτόμα-*

Grunde für etwas erklärt, das dem Nichtseienden nahe stehe [1]). Dass übrigens ein solches nicht Gegenstand der Wissenschaft sein kann [2]), muss sich aus allem dem ergeben, was schon früher über den Begriff des Wissens bemerkt worden ist.

Wie aber nach dieser Seite der Zufall, so hat nach einer andern die Naturnothwendigkeit in der Materie ihren Grund, und beides ist insofern dasselbe, wiefern auch das Zufällige in der Natur dadurch entstehen soll, dass im endlichen Sein wegen seiner Verwicklung mit der Materie in der Verwirklichung eines Zwecks Erfolge hervorgebracht werden, die nicht durch diesen Zweck gefordert sind. (Nur im menschlichen Handeln giebt es auch noch einen andern Grund des Zufälligen, die Willensfreiheit.) Unter der Naturnothwendigkeit verstehen wir hier das, was Aristoteles, wo er von den Gründen des natürlichen Seins redet, im Unterschied von der Zweckursache als die *ἀνάγκη* bezeichnet, die von ihm so genannte hypothetische Nothwendigkeit, d. h. die der unentbehrlichen negativen Bedingung, der *conditio sine qua non* [3]). Diese nun hat ihren Grund in der Materie, denn

τον das Ungefähr überhaupt, *τύχη* das Eingreifen des Zufalls in die menschlichen Handlungen bezeichnet.

1) Metaph. V!, 2. 1026, b, 21: *φαίνεται γὰρ τὸ συμβεβηκὸς ἐγγύς τι τῦ μὴ ὄντος.*

2) An. post. I, 30. 33, Anf. Metaph. VI, 2. 1026, b, 2 ff. 1027, a, 19. (XI, 8) vgl. S. 421, 2.

3) De part. an. I, 1. 642, a, 1: *εἰσὶν ἄρα δύ' αἰτίαι αὗται, τό θ' ῦ ἕνεκα καὶ τὸ ἐξ ἀνάγκης· πολλὰ γὰρ γίνεται ὅτι ἀνάγκη. ἴσως δ' ἂν τις ἀπορήσειε ποίαν λέγουσιν ἀνάγκην οἱ λέγοντες ἐξ ἀνάγκης· τῶν μὲν γὰρ δύο τρόπων ὐδέτερον οἷόν τε ὑπάρχειν, τῶν διωρισμένων ἐν τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν* (die Nothwendigkeit des Begriffs und die Nothwendigkeit des Zwangs; s. Phys. VIII, 4. 254, b, 13 An post. II, 11. 94, b, 37. Metaph. V, 5. 1015, a, 26 ff. XI, 8. 1064, b, 33). *ἔστι δ' ἔν γε τοῖς ἔχουσι γένεσιν ἡ τρίτη. λέγομεν γὰρ τὴν τροφὴν ἀναγκαῖόν τι κατ' ὐδέτερον τύτων τῶν τρόπων, ἀλλ' ὅτι ὐχ οἷν τ' ἄνευ ταύτης εἶναι. τῦτο δ' ἐςὶν*

eben diese ist das Mittel, ohne das die Form und der Zweck in den endlichen Dingen nicht verwirklicht werden kann [1]; das Endliche ist dem Gesetz der Nothwendigkeit unterworfen, sofern sich in ihm die Form nur in diesen bestimmten Stoffen und unter den durch sie bedingten Modifikationen darstellen kann.

Wie sich nun dieser Begriff der Materie zum Platonischen verhält, hat Aristoteles selbst schon sehr klar ausgesprochen. Während dem Plato die Materie als solche nur das Nichtseiende, die Negation der Idee ist, so ist sie ihm zwar in Einer Beziehung auch das Nichtsein der Form, genauer jedoch nur ihr Nochnichtsein, sie ist an sich dasselbe, was jene in entwickelter Wirklichkeit ist, und nur abgeleiteterweise ist sie das Negative gegen die Form, das Unwirkliche und Böse, sofern die blosse Möglichkeit der Wirklichkeit entgegengesetzt ist [2].

ὥσπερ ἐξ ὑποθέσεως. Genaueres über diese Art der Nothwendigkeit und ihr Verhältniss zur Zweckthätigkeit in der Natur im nächsten §. Hier mag vorläufig auf Phys. II, 9. An. post. II, 11. 94, b, 27. part. an. I, 1. 639, b, 23. Metaph. V, 5. verwiesen werden.

1) M. s. ausser d. vor. Anm. und Metaph. V, 5, Anf. besonders Phys. II, 9. 200, a, 5: *ἀλλ' ὅμως οὐκ ἄνευ μὲν τούτων γέγονεν, οὐ μέντοι διὰ ταῦτα πλὴν ὡς δι' ὕλην .. ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις πᾶσιν, ἐν ὅσοις τὸ ἕνεκά του ἐστίν, οὐκ ἄνευ μὲν τῶν ἀναγκαίαν ἐχόντων τὴν φύσιν, οὐ μέντοι γε διὰ ταῦτα ἀλλ' ἢ ὡς ὕλην ... ἐξ ὑποθέσεως δὴ τὸ ἀναγκαῖον, ἀλλ' οὐχ ὡς τέλος· ἐν γὰρ τῇ ὕλῃ τὸ ἀναγκαῖον, τὸ δ' οὗ ἕνεκα ἐν τῷ λόγῳ.* Vergl. part. an. III, 2. 623, b, 20.

2) Phys. I, 9, nach den früher angeführten Untersuchungen über die Materie: *Ἡμμένοι μὲν οὖν καὶ ἕτεροί τινές εἰσιν αὐτῆς, ἀλλ' οὐχ ἱκανῶς. πρῶτον μὲν γὰρ ὁμολογοῦσιν ἁπλῶς γίνεσθαι ἐκ μὴ ὄντος .. εἶτα φαίνεται αὐτοῖς, εἴπερ ἐστὶν ἀριθμῷ μία, καὶ δυνάμει μία μόνον εἶναι. τοῦτο δὲ διαφέρει πλεῖστον. ἡμεῖς μὲν γὰρ ὕλην καὶ στέρησιν ἕτερόν φαμεν εἶναι, καὶ τούτων τὸ μὲν οὐκ ὂν εἶναι κατὰ συμβεβηκὸς, τὴν ὕλην, τὴν δὲ στέρησιν καθ' αὑτὴν, καὶ τὴν μὲν ἐγγὺς καὶ οὐσίαν πως, τὴν ὕλην,* (vgl. oben S. 414, 1) *τὴν δὲ στέρησιν οὐδαμῶς ... ἡ μὲν γὰρ ὑπομένουσα συναιτία τῇ μορφῇ τῶν γινομένων ἐστὶν, ὥσπερ μήτηρ. ἡ δ' ἑτέρα μοῖρα τῆς*

Ist aber dieses das Verhältniss von Form und Materie, so stehen ebendamit beide in wesentlicher Beziehung, es ist der Begriff des Möglichen, ein Wirkliches zu werden, und der Begriff des Wirklichen, die Wirklichkeit des Möglichen zu sein, oder wie diess Aristoteles ausdrückt: die Materie hat ein natürliches Verlangen nach der Form, und die Form ist die Entelechie der Materie. — Die Materie ist an sich selbst der Ergänzung durch die Form bedürftig, sie bewegt sich daher der Formbestimmung entgegen, entwickelt sich zur Wirklichkeit [1]) — diess ist allerdings eine unklare Vorstellung, denn die Materie als das schlechthin Bestimmungslose und in keiner Hinsicht Wirkliche könnte auch nicht den Trieb zur Entwicklung, der doch gleichfalls eine bestimmte Qualität ist, in sich tragen; indessen ist diese Vorstellung durch die Lehre des Aristoteles, dass die Form als solche durchaus unbewegt sei, und weiter durch den ganzen Dualismus seiner beiden Principien entschieden gefordert, wesshalb sie uns auch später in dem, was er über das Verhältniss Gottes zur Welt und der menschlichen Vernunft zum leidenden Theil der Seele und zum Körper sagt, wiederholt vorkommen wird. Doch darf man sich die Sache nicht so vorstellen, als ob er der Materie ein bewusstes Streben nach der Form oder Empfindung beilegte; mit dem Ausdruck „Begehren" will er vielmehr

ἐναντιώσεως (die στέρησις) πολλάκις ἂν φαντασθείη τῷ πρὸς τὸ κακοποιὸν αὐτῆς ἀτενίζοντι τὴν διάνοιαν ȣ̓δ' εἶναι τοπαράπαν.

1) Phys. I, 9, nach den eben angeführten Worten: ὄντος γάρ τινος θείου καὶ ἀγαθȣ̃ καὶ ἐφετȣ̃, τὸ μὲν ἐναντίον αὐτῷ φαμὲν εἶναι, τὸ δὲ ὃ πέφυκεν ἐφίεσθαι καὶ ὀρέγεσθαι αὐτȣ̃ κατὰ τὴν ἑαυτȣ̃ φύσιν· τοῖς δὲ συμβαίνει τὸ ἐναντίον ὀρέγεσθαι τῆς ἑαυτȣ̃ φθορᾶς. καίτοι ȣ̎τε αὐτὸ ἑαυτȣ̃ οἷόν τε ἐφίεσθαι τὸ εἶδος διὰ τὸ μὴ εἶναι ἐνδεές, ȣ̎τε τὸ ἐναντίον· φθαρτικὰ γὰρ ἀλλήλων τὰ ἐναντία. ἀλλὰ τȣ̃τ' ἔστιν ἡ ὕλη, ὥσπερ ἂν εἰ θῆλυ ἄῤῥενος καὶ αἰσχρὸν καλȣ̃. πλὴν ȣ̓ καθ' αὑτὸ αἰσχρὸν ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς, ȣ̓δὲ θῆλυ, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός.

nur überhaupt das nicht näher bestimmte Wesen des in der Materie schaffenden Triebs bezeichnen. Diesen selbst aber hat die Materie nicht als solche, sondern nur vermöge ihrer Beziehung auf die Form, diese ist daher das, was als thätiges Princip den Stoff bewegt, und zur Wirklichkeit bringt, die Entelechie der Materie. Dass die Form dieses sei, diess ist im Allgemeinen schon in den früher beigebrachten Stellen ausgesprochen, welche die formelle und die bewegende Ursache für eine und dieselbe erklären; im Besondern werden wir dem Beweis dafür in der Lehre unsers Philosophen von der Bewegung und vom Verhältniss Gottes zur Welt sogleich begegnen. Was den Begriff der Entelechie betrifft, so gebraucht Aristoteles diesen Ausdruck allerdings sehr oft gleichbedeutend mit Energie, und bezeichnet an Einer Stelle sogar den absoluten Geist als Entelechie [1]), doch bedeutet ihm dieser Name die Form vorzugsweise insofern, als sie das die Materie bewegende und zur Wirklichkeit führende Princip ist, die Form als Zweckthätigkeit; die Seele z. B. ist die Entelechie des Körpers als der Grund seiner Lebensthätigkeit [2]), und eben in der Lehre von der Seele bedient sich Aristoteles dieses Ausdrucks am Häufigsten weil er es hier mit der auf die Materie bezogenen Form zu thun hat, wogegen er den reinen Geist in der Regel Energie nennt.

Die Entelechie der Materie als solcher aber ist die Bewegung [3]), und so führt das Verhältniss der Form und

1) Metaph. XII, 8. 1074. a, 35: τὸ δὲ τί ἦν εἶναι ὀυκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον. ἐντελέχεια γάρ.

2) Vgl. De an. II, 2, Schl. ἑκάστου γὰρ ἡ ἐντελέχεια ἐν τῷ δυνάμει ὑπάρχοντι καὶ τῇ οἰκείᾳ ὕλῃ πέφυκεν ἐγγίνεσθαι. c. 4. 415, b, 14: τοῦ δυνάμει ὄντος λόγος ἡ ἐντελέχεια. Ueber die obenberührte Definition der Seele s. u., über den Begriff der Entelechie: Trendelenburg zu De an. II, 1. S. 296 ff. Biese, Phil. d. Ar. I, 479 ff. Ritter, Gesch. d. Phil. III, 210, 2.

3) Phys. III, 1. 201, a, 10. b, 4: ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια ᾗ

Materie zu der Untersuchung über die Bewegung und ihre Gründe.

3. **Die Bewegung und das erste Bewegende.** Was Aristoteles mit der eben angeführten Definition ausdrücken will, hat er selbst erläutert. Die Bewegung ist die Entelechie des der Möglichkeit nach Seienden, d. h. sie ist diejenige Thätigkeit, wodurch das vorher nur als Anlage Gesetzte Dasein erhält, das Bestimmtwerden der Materie durch die Form, der Uebergang von der Möglichkeit in die Wirklichkeit; die Bewegung des Bauens z. B. besteht darin, dass das Material, aus dem ein Haus werden *kann*, wirklich zu einem Hause verarbeitet wird. Sie ist aber die Entelechie des Möglichen, nur *als eines solchen*, d. h. nach der Beziehung, in welcher es ein blos Potentielles ist; die Bewegung des Erzes z. B., aus dem eine Bildsäule gegossen wird, betrifft dieses nicht, sofern es Erz ist, denn insofern bleibt es unverändert, insofern war es aber auch schon vorher der Wirklichkeit nach, sondern nur sofern es die Möglichkeit, zur Bildsäule gestaltet zu werden, in sich enthält [1]). Diese Unterscheidung findet übrigens, wie natürlich, nur da ihre Anwendung, wo es sich um eine bestimmte Bewegung handelt, denn diese hat immer ein solches, das schon irgendwie wirklich ist, zum Substrat; fassen wir dagegen den Begriff der Bewegung allgemein, so ist sie überhaupt das Wirklichwerden des Möglichen, die Vollendung der Materie durch die Formbestimmung, denn die Materie als

τοιȣ̃τον, κίνησίς ἐστιν ... ἡ τȣ̃ δυνατȣ̃, ᾗ δυνατὸν, ἐντελέχεια φανερὸν ὅτι κίνησίς ἐστιν. VIII, 1, 251, a, 9: φαμὲν δὴ τὴν κίνησιν εἶναι ἐντελέχειαν τȣ̃ κινητȣ̃ ᾗ κινητόν. Dasselbe Metaph. XI, 9. 1065, b, 16. 33. (nur dass in der ersteren von diesen Stellen statt ἐντελ. ἐνέργεια steht), wie denn überhaupt dieses Buch der Metaphysik neben dem sechsten Buche derselben Schrift vorzugsweise an Stellen der Physik erinnert.

1) Phys. III, 1. Metaph. XI, 9.

solche ist ja blosse Möglichkeit, die noch in keiner Beziehung zur Wirklichkeit gelangt ist. Unter diesen Begriff fällt nun aber alle und jede Veränderung, alles Werden und Vergehen; nur auf die absolute Entstehung und Vernichtung würde er nicht zutreffen, da bei dieser auch die Materie hervorgebracht oder aufgehoben würde, eine solche nimmt aber Aristoteles auch gar nicht an [1]. Wenn er daher auch das Werden und Vergehen für keine Bewegung gelten lassen will, und aus diesem Grunde sagt, dass zwar jede Bewegung eine Veränderung sei, aber nicht jede Veränderung eine Bewegung [2], so ist doch auch dieses nur ein relativer Unterschied, der sich im allgemeinen Begriff der Bewegung aufhebt; wesshalb auch Aristoteles selbst anderwärts [3] *κίνησις* und *μεταβολή* gleichbedeutend gebraucht. Das Nähere über die verschiedenen Arten der Bewegung gehört der Physik an.

Alle Bewegung also ist ein Mittleres zwischen potentiellem und aktuellem Sein, eine Möglichkeit, die zur Wirklichkeit hinstrebt, und eine Wirklichkeit, die noch an die Möglichkeit gebunden ist, eine unvollendete Wirklichkeit. Von der blossen Potentialität unterscheidet sie sich dadurch, dass sie Entelechie ist, von der reinen Energie als solcher dadurch, dass in der Energie die auf einen Zweck gerichtete Thätigkeit zugleich ein Erreichthaben des Zwecks ist, das Denken z. B. im Suchen zugleich geistiger Besitz des Gedachten, wogegen die Bewegung im Erreichen des Ziels erlischt, und darum nur ein unvollendetes Streben ist [4]. Auch jede bestimmte

1) S. o. u. Metaph. XII, 3, Anf. *οὐ γίγνεται οὔτε ἡ ὕλη οὔτε τὸ εἶδος, λέγω δὲ τὰ ἔσχατα.*

2) Phys. V, 1. 225, a, 20. 34 u. ö. s. u.

3) Z. B. Phys. III, 1. 201, a, 9 ff. c. 2, Anf. IV, 10, Schl. VIII, 7. 261, a, 9. u. ö.

4) Phys. III, 2. 201, b, 27: *τοῦ δὲ δοκεῖν ἀόριστον εἶναι τὴν κίνησιν αἴτιον ὅτι οὔτε εἰς δύναμιν τῶν ὄντων οὔτε εἰς ἐνέργειαν*

Bewegung daher ist Uebergang von einem Zustand in einen entgegengesetzten, von dem, was ein Ding zu sein aufhört, in das, was es erst werden soll; wo kein Gegensatz ist, da ist auch keine Veränderung [1]). Aus diesem Grunde setzt nun alle Bewegung zweierlei voraus, ein Bewegendes und ein Bewegtes, ein aktuelles und ein potentielles Sein. Das blos Potentielle kann keine Bewegung erzeugen, denn ihm fehlt die Energie, das Aktuelle als solches ebensowenig, denn in ihm ist nichts Unvollendetes und Unentwickeltes; die Bewegung ist nur zu begreifen als die Wirkung des Aktuellen, oder der Form, auf das Potentielle oder die Materie [2]), und auch in dem,

ἔστι θεῖναι αὐτὴν ἁπλῶς· οὔτε γὰρ τὸ δυνατὸν ποσὸν εἶναι κινεῖται ἐξ ἀνάγκης οὔτε τὸ ἐνεργείᾳ ποσὸν, ἥ τε κίνησις ἐνέργεια μέν τις εἶναι δοκεῖ, ἀτελὴς δέ· αἴτιον δ' ὅτι ἀτελὲς τὸ δυνατὸν, οὗ ἐστὶν ἡ ἐνέργεια. (Dasselbe Metaph. XI, 9. 1066, a, 17.) Metaph. IX, 6, 1048, b, 17: ἐπεὶ δὲ τῶν πράξεων ὧν ἐστὶ πέρας οὐδεμία τέλος ἀλλὰ τῶν περὶ τὸ τέλος, οἷον τοῦ ἰσχναίνειν ἡ ἰσχνασία, αὐτὰ δὲ ὅταν ἰσχναίνῃ οὕτως ἐστὶν ἐν κινήσει, μὴ ὑπάρχοντα ὧν ἕνεκα ἡ κίνησις, οὐκ ἔστι ταῦτα πρᾶξις ἢ οὐ τελεία γε· οὐ γὰρ τέλος, ἀλλ' ἐκείνῃ ἐνυπάρχει τὸ τέλος καὶ ἡ πρᾶξις ... οὐ γὰρ ἅμα βαδίζει καὶ βεβάδικεν, οὐδ' οἰκοδομεῖ καὶ ᾠκοδόμηκεν u. s. w. ἑώρακε δὲ καὶ ὁρᾷ ἅμα τὸ αὐτὸ καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν· τὴν μὲν οὖν τοιαύτην ἐνέργειαν λέγω, ἐκείνην δὲ κίνησιν. De an. II, 5. 417, a, 16: καὶ γάρ ἐστιν ἡ κίνησις ἐνέργειά τις ἀτελὴς μέντοι. III, 7. 431, a, 6. ἡ γὰρ κίνησις τοῦ ἀτελοῦς ἐνέργεια ἦν.

1) Phys. V, 1. 224, b, 26 ff. 225, a, 10. Metaph. VIII, 1. 1042, a, 32. XII, 2. 1069, a, 13: εἰς ἐναντιώσεις ἂν εἶεν τὰς καθέκαστον αἱ μεταβολαί· ἀνάγκη δὴ μεταβάλλειν τὴν ὕλην δυναμένην ἄμφω· ἐπεὶ δὲ διττὸν τὸ ὂν, μεταβάλλει πᾶν ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος εἰς τὸ ἐνεργείᾳ ὄν.

2) Phys. III, 2 (S. 428, 4). VIII, 5. 257, b, 8. Metaph. IX, 8 bes. 1050, b, 8 ff. XII, 3, Anf. s. o. S. 410, 1 f. Phys. VII, 1: ἅπαν τὸ κινούμενον ἀνάγκη ὑπό τινος κινεῖσθαι, was sofort daraus bewiesen wird, dass auch bei dem scheinbar sich selbst Bewegenden die bewegte Materie nicht zugleich das Bewegende sein könne, denn wenn ein Theil derselben ruhe, so ruhe auch das Ganze, Ruhe und Bewegung des sich selbst Bewegenden aber

was sich selbst bewegt, muss doch immer das Bewegende ein Anderes sein als das Bewegte, wie in den lebenden Wesen die Seele ein Anderes ist als der Leib, der von ihr bewegt wird, und in der Seele selbst, wie wir unten noch finden werden, der thätige Theil ein anderer, als der leidende [1]). Wie daher dem früher Angeführten zufolge ohne die Materie oder das potentielle Sein kein Werden möglich wäre, und ein absolutes Werden oder Vergehen undenkbar ist, so ist auch kein Werden ohne ein Wirkliches möglich, das ihm als bewegende Ursache vorausgeht, und auch wo das Einzelne sich aus der blossen Potentialität zur Aktualität entwickelt, jene mithin in ihm früher ist, als diese, muss ihm doch ein anderes aktuell existirendes Einzelnes vorangehen: das organische Individuum entsteht aus dem Samen, aber der Same wird von einem andern Individuum producirt — das Ei ist nicht früher, als die Henne [2]). Ebenso aber umgekehrt: wo

könne nicht von einem Anderen abhängig sein. Der wahre Grund jener Bestimmung ist indessen der oben und Phys. III, 2 angegebene. De gen. et corr. II, 9: weder die Form für sich, noch die Materie für sich erkläre das Werden; *τῆς μὲν γὰρ ὕλης τὸ πάσχειν ἐστὶ καὶ τὸ κινεῖσθαι, τὸ δὲ ποιεῖν καὶ κινεῖν ἑτέρας δυνάμεως.*

1) S. vor. Anm. u. Phys. VIII, 4. 255, a, 16: *ἀνάγκη διῃρῆσθαι τὸ κινοῦν ἐν ἑκάστῳ πρὸς τὸ κινούμενον, οἷον ἐπὶ τῶν ἀψύχων ὁρῶμεν, ὅταν κινῇ τι τῶν ἐμψύχων αὐτά· ἀλλὰ συμβαίνει καὶ ταῦτα ὑπό τινος ἀεὶ κινεῖσθαι· γένοιτο δ' ἂν φανερὸν διαιροῦσι τὰς αἰτίας*, besonders aber Phys. VIII, 5. 257, b, 2: *ἀδύνατον δὴ τὸ αὐτὸ αὑτὸ κινοῦν πάντῃ κινεῖν αὐτὸ αὑτό· φέροιτο γὰρ ἂν ὅλον καὶ φέροι τὴν αὐτὴν φοράν, ἓν ὂν καὶ ἄτομον τῷ εἴδει* u. s. w. *ἔτι διώρισται ὅτι κινεῖται τὸ κινητόν· τοῦτο δ' ἐστὶ δυνάμει κινούμενον, οὐκ ἐντελεχείᾳ· τὸ δὲ δυνάμει εἰς ἐντελέχειαν βαδίζει· ἔστι δ' ἡ κίνησις ἐντελέχεια κινητοῦ ἀτελής· τὸ δὲ κινοῦν ἤδη ἐνεργείᾳ ἐστίν.*

2) Phys. II, 7. VIII, 9. 265, a, 22. Metaph. VII, 7. XII, 3. (S. o. S. 412, 2. IX, 8. 1049, b, 24: (S. auch oben, S. 410, 1.) *ἀεὶ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνεργείᾳ ὂν ὑπὸ ἐνεργείᾳ ὄντος, οἷον ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου, μουσικὸς ὑπὸ μουσικοῦ, ἀεὶ κινοῦντός*

ein aktuelles Sein mit einem potentiellen zusammentrifft, und keine äussere Hemmung dazwischentritt, da entsteht immer die ihnen entsprechende Bewegung [1]). Das, worin diese ist, ist das Bewegte, das von welchem sie bewirkt wird, das Bewegende, so dass sie also eine gemeinsame Thätigkeit beider ist, die aber von ihnen in entgegengesetzter Richtung ausgeht [2]). Die Wirkung des Bewegenden auf das Bewegte aber denkt sich Aristoteles durch eine **Berührung** beider bedingt [3]), und diese Bestimmung erscheint ihm so nothwendig, dass er auch von dem schlechthin Immateriellen behauptet, es wirke durch Berührung: selbst das Denken soll das Gedachte durch Berührung desselben in sich aufnehmen [4]), — das Gedachte verhält sich aber zum Denkenden, wie die Form zur Materie [5])

τινος πρώτου· 1050, b, 3: φανερὸν ὅτι πρότερον τῇ οὐσίᾳ ἐνέργεια δυνάμεως· καὶ ὥσπερ εἴπομεν, τοῦ χρόνου ἀεὶ προλαμβάνει ἐνέργεια ἑτέρα πρὸ ἑτέρας ἕως τῆς τοῦ ἀεὶ κινοῦντος πρώτως. XII, 5. 1071, b, 22 ff. c. 6. 1072, a, 9: πρότερον ἐνέργεια δυνάμεως.. εἰ δὲ μέλλει γένεσις καὶ φθορὰ εἶναι, ἄλλο δεῖ εἶναι ἀεὶ ἐνεργοῦν ἄλλως καὶ ἄλλως. De gen. an II, 1. 734, b, 21: ὅσα φύσει γίνεται ἢ τέχνῃ ὑπ' ἐνεργείᾳ ὄντος γίνεται ἐκ τοῦ δυνάμει τοιούτου. Phys. III, 2, Schl. εἶδος δὲ ἀεὶ οἴσεταί τι τὸ κινοῦν, .. ὃ ἔσται ἀρχὴ καὶ αἴτιον τῆς κινήσεως, ὅταν κινῇ, οἷον ὁ ἐντελεχείᾳ ἄνθρωπος ποιεῖ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος ἀνθρώπου ἄνθρωπον. Metaph. VII, 9, Schl. IX, 9, Schl. XII, 7. 1072, b, 30 ff. De an. II, 4, Anf. III, 7, Anf.

1) Phys. VIII, 4. 255, b, 3 ff.

2) Phys. III, 3.

3) Phys. III, 2, Schl. ἡ κίνησις ἐντελέχεια τοῦ κινητοῦ ᾗ κινητόν· συμβαίνει δὲ τοῦτο θίξει τοῦ κινητικοῦ, ὥσθ' ἅμα καὶ πάσχει. VII, 1. 242, b, 24. VI!, 2, Anf. Τὸ δὲ πρῶτον κινοῦν . . . ἐστὶν ἅμα τῷ κινουμένῳ· ἅμα δὲ λέγω, διότι οὐθὲν αὐτῶν μεταξύ ἐστιν· τοῦτο γὰρ κοινὸν ἐπὶ παντὸς κινουμένου καὶ κινοῦντός ἐστιν, was sofort von allen Arten der Bewegung bewiesen wird. VIII, 10. 267, a, 12. De gen. et corr. I, 6. 322, b, 21. gen. an. II, 1. 734, a, 3: κινεῖν τε γὰρ μὴ ἁπτόμενον ἀδύνατον. Vgl. S. 432, A. 1.

4) Metaph. XI, 7. 1072, b, 20.

5) Ebd. c. 9. 1074, b, 19. 29. De an. III, 4. 429, b, 22. 29 ff.

— und ebenso Gott, als das erste Bewegende, wie wir sogleich finden werden, in Berührung mit der Welt sein [1]). Welche Bedeutung freilich dieser Ausdruck beim Immateriellen haben kann, hat Aristoteles nicht weiter erläutert.

Aus diesem Begriff der Bewegung folgt nun, dass die Bewegung überhaupt weder Anfang noch Ende hat. Denn, wie diess Phys. VIII, 1 gezeigt wird: soll die Bewegung angefangen haben, so müssten vor diesem Anfang Bewegendes und Bewegtes entweder schon gewesen sein, oder nicht. Sind sie nicht gewesen, so müssten sie erst geworden sein, es hätte mithin vor der ersten Bewegung schon eine Bewegung stattgefunden. Sind sie gewesen, so lässt es sich nicht denken, dass sie nicht auch bewegt hätten, wenn es schon in ihrer Natur lag, zu bewegen; war diess aber nicht der Fall, so hätte erst eine Wirkung eintreten müssen, durch die sie diese Beschaffenheit erhielten, wir hätten also auch in diesem Fall eine Bewegung vor der Bewegung. Die Bewegung ist mithin ohne Anfang und Ende, die Welt ist weder jemals entstanden noch wird sie jemals vergehen [2]).

1) Man vgl. ausser dem später Anzuführenden De gen. et corr. I, 6, wo gezeigt wird, nichts könne auf einander wirken, was sich nicht gegenseitig berühre; dasselbe gelte auch von Allem, was zugleich bewege und bewegt werde; dagegen *εἴ τι κινεῖ ἀκίνητον ὂν, ἐκεῖνο μὲν ἂν ἅπτοιτο τοῦ κινητοῦ, ἐκείνου δὲ οὐδέν.*

2) Denselben Satz beweist Aristoteles De coelo I, 10—12 ausführlich im Gegensatz gegen diejenigen, welche zwar einen Weltanfang behaupten, aber ein Weltende läugnen, indem er zeigt, dass Alles, was einen Anfang hat, auch ein Ende haben müsse und umgekehrt, denn was eine unendliche Zeit hindurch sein kann, könne nicht zugleich ein solches sein, das keine unendliche Zeit hindurch sein kann; jenes aber würde durch die Bestimmung der Anfangs- oder Endlosigkeit, dieses durch die Bestimmung eines Endes oder Anfangs ausgesagt. — Ein weiterer Beweis für die Ewigkeit der Bewegung, der vom Begriff der Zeit hergenommen ist, wird uns im ersten Abschnitt der Physik begegnen.

Wiewohl aber die Bewegung nach dieser Seite hin unendlich ist, so fordert doch der Begriff derselben nach einer andern ihre Begrenztheit. Wenn jede Bewegung als solche ein Bewegendes voraussetzt, so lässt sich die Bewegung überhaupt nur unter der Voraussetzung eines ersten Bewegenden erklären, das nicht wieder durch Anderes bewegt wird, denn ohne diese Annahme kämen wir in einen unendlichen Regress der bewegenden Ursachen, aus dem nie eine wirkliche Bewegung hervorgehen könnte, weil er nie zu einer wirklichen ersten Ursache führte; und dieser Folgerung lässt sich auch nicht durch die Annahme ausweichen, dass das Bewegte sich gegenseitig bewege, da das Bewegende (dem früher Erörterten zufolge) immer schon sein muss, was das Bewegte erst wird, dasselbe also nicht zugleich und in derselben Beziehung bewegend und bewegt sein kann. Es muss also ein erstes Bewegendes geben. Dieses könnte nun entweder selbst wieder ein Bewegtes sein, also ein sich selbst Bewegendes, oder ein Unbewegtes. Der erstere von diesen Fällen führt aber auf den zweiten zurück, da auch in dem sich selbst Bewegenden immer das Bewegende von dem Bewegten verschieden sein muss. (S. o.) Es muss also ein Unbewegtes geben, welches der Grund aller Bewegung ist [1]). Oder wie diess anderwärts kürzer gezeigt wird: da alle Bewegung von einem Bewegenden ausgehen muss, das nicht blos ein Mögliches, sondern nur ein Wirkliches sein kann, da ferner die Bewegung nie angefangen haben kann, so setzt die Bewegung ein Wirkliches voraus, das ebenso ewig ist, als sie selbst, und das als die Voraussetzung aller Bewegung selbst unbewegt sein muss [2]). Es giebt demnach über-

1) Phys. VIII, 5 vgl. VII, 1.

2) Metaph. XII, 6. c. 7. Anf. Mit dem oben Angeführten ist noch Metaph. II, 2 zu vergleichen, wo bemerkt wird, dass weder die

haupt dreierlei: ein solches, das nur bewegt wird, und nicht bewegt (die Materie), ein solches das bewegt und bewegt wird (die Natur), und ein solches, das nur bewegt, aber nicht bewegt wird (die Gottheit) [1]. — Wie wenig übrigens diese Bestimmung im Aristotelischen System allein steht, konnte auch schon das Bisherige zeigen. Denn soll nur das Einzelwesen ein Substantielles, zugleich aber das Allgemeine ein Höheres und seiner Natur nach Früheres sein, als das Einzelne, so kann das absolut Wirkliche nur ein solches sein, das als Einzelnes zugleich das schlechthin Allgemeine ist, ein absolutes Subjekt, und ist die Materie als solche das blos Potentielle, die Form das Aktuelle, dieses aber so wenig aus jenem, als jenes aus diesem abzuleiten, so muss die ursprünglichste Wirklichkeit die reine, von aller Materie freie Form sein. Indessen hat Aristoteles den Beweis für die Wirklichkeit dieses Princips nicht ohne Grund gerade an die Untersuchung über die Bewegung angeknüpft, denn diese, als das Wirklichwerden des Möglichen, ist der Process, durch den die unvollkommene Wirklichkeit des Endlichen an sich selbst zur vollendeten Wirklichkeit der reinen Form hinstrebt; hier ist daher der Punkt, wo die Nothwendigkeit des Fortgangs zum Absoluten nicht mehr blos in unserer Betrachtung, sondern auch am Gegenstand heraustritt.

Wie nun dieses höchste Princip näher zu bestimmen ist, muss sich aus dem Bisherigen ergeben. Da die Bewegung ewig ist, so muss sie auch stetig (συνεχής) sein, sie kann mithin nur Eine sein. Eine Bewegung aber ist die, welche von Einem Bewegenden und Einem Bewegten

bewegenden, noch die formalen, noch auch die Zweckursachen einen Rückgang in's Unendliche gestatten.

1) Phys. VIII, 5. 256, b, 20. Metaph. XII, 7. 1072, a, 24. De an. III, 10. 433. b, 13.

ausgeht; das erste Bewegende ist mithin nur Eines, und dieses muss ebenso ewig sein, als die Bewegung selbst [1]). Dieses Eine ferner muss schlechthin unbewegt sein, wie diess ausser dem oben Angeführten eben auch aus der Stetigkeit der Bewegung erhellt, denn was selbst bewegt wird, kann als ein sich Veränderndes keine gleichförmige Bewegung mittheilen [2]); d. h. das erste Bewegende ist ein solches, dessen Wesen die Möglichkeit des Andersseins ausschliesst, es ist schlechthin nothwendig, und eben diese seine absolute Nothwendigkeit ist der Zusammenhalt der Welt [3]). Unveränderlich aber und die Ursache einer ewigen Bewegung kann nur das Immaterielle sein, denn alles, was eine Materie hat, ist auch der Bewegung und Veränderung unterworfen [4]), ist ein solches, das sich so oder anders verhalten kann [5]); alles Körperliche ferner hat eine Grösse, und jede Grösse ist begrenzt, das Begrenzte aber kann unmöglich eine unendliche Wirkung, wie die ewige Bewegung, erzeugen [6]).

1) Phys. VIII, 6. 259, a, 13. Dasselbe mehr teleologisch gewendet Metaph. XII, 10, Schl.: *οἱ δὲ λέγοντες τὸν ἀριθμὸν πρῶτον τὸν μαθηματικὸν καὶ οὕτως ἀεὶ ἄλλην ἐχομένην οὐσίαν καὶ ἀρχὰς ἑκάστης ἄλλας, ἐπεισοδιώδη τὴν τοῦ παντὸς οὐσίαν ποιοῦσι.. καὶ ἀρχὰς πολλάς. τὰ δὲ ὄντα οὐ βούλεται πολιτεύεσθαι κακῶς· „οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη, εἷς κοίρανος ἔστω“.*

2) A. a. O. 259, b, 22.

3) Metaph. XII, 7. 1072, b, 7: *ἐπεὶ δ' ἐστί τι κινοῦν αὐτὸ ἀκίνητον ὄν, ἐνεργείᾳ ὄν, τοῦτο οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν οὐδαμῶς .. ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὄν· καὶ ᾗ ἀνάγκη καλῶς* (d. h. sofern es nothwendig ist, ist es gut, denn, wie diess sogleich erklärt wird, seine Nothwendigkeit ist weder eine äussere noch eine blos relative, sondern die absolute, das *μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως, ἀλλ' ἁπλῶς ἀναγκαῖον*) .. *ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις.*

4) Phys. VIII, 6. 259, b, 18. Vgl. vor. Anm. u. Phys. VI, 4.

5) Metaph. XII, 6. 1071, b, 20 vgl. VII, 7. 1032, a, 20. c. 10. 1035, a, 25. IX, 8. 1050, b, 6 ff.

6) Phys. VIII, 10. 266, a. 6. 267, b, 17. Metaph. XII, 7, Schl.

Das erste Bewegende muss also schlechthin immateriell, untheilbar und ausser dem Raume, ohne Bewegung, Leiden und Veränderung, es muss mit Einem Wort die absolute Wirklichkeit, die reine Energie sein [1] — eine Bestimmung, aus der dann auch wieder umgekehrt mittelst des Satzes, dass alles Vielfache einen Stoff habe, auf die Einheit des obersten Princips und des von ihm Bewegten zurückgeschlossen wird [2]. Der Grund aller Bewegung, oder die Gottheit, ist mithin überhaupt das reine Wesen, die absolute Form (τὸ τί ἦν εἶναι τὸ πρῶτον), die schlechthin immaterielle Substanz. Diese aber ist das Denken. Nicht allein im körperlichen Dasein ist die Form an die Materie gebunden, sondern auch die Seele, wie wir unten noch sehen werden, hat eine wesentliche Beziehung zur Materie, nur das reine, für sich seiende Denken ist frei von aller Materialität. Nur im Denken ist auch eine vollkommene Thätigkeit. Weder die hervorbringende (ποιητικὴ), noch die handelnde (πρακτικὴ) Thätigkeit ist vollkommen, weil beide ihren Zweck ausser sich haben, und insofern gleichfalls eines Stoffes bedürfen [3]; das höchste Wesen aber hat keinen Zweck ausser sich, weil es selbst der absolute Zweck ist [4]. Auch im Denken

1) Metaph. XII, 6. 1071, b, 16 ff. c. 7. 1072, b, 8. c. 8. 1074, a, 35. c. 9. 1074, b, 28. IX, 8. 1050, b. vgl. d. vor. u. d. folg. Anm.

2) Metaph. XII, 8. 1074, a, 31: ὅτι δὲ εἷς οὐρανὸς, φανερόν· εἰ γὰρ πλείους οὐρανοὶ ὥσπερ ἄνθρωποι, ἔσται εἴδει μία ἡ περὶ ἕκαστον ἀρχὴ, ἀριθμῷ δέ γε πολλαί· ἀλλ' ὅσα ἀριθμῷ πολλὰ, ὕλην ἔχει· εἷς γὰρ λόγος καὶ ὁ αὐτὸς πολλῶν .. τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον· ἐντελέχεια γάρ.

3) Eth. Nik X, 7. c. 8. 1178, b, 8 ff. wo ausgeführt wird, dass man der Gottheit keine praktische Thätigkeit zuschreiben könne; Polit. VII, 3, Schl. De coel. II, 12 292, a, 22. De gen. et corr. I, 6. 323, a, 12 ff. (es könne dem Unbewegten kein ποιεῖν beigelegt werden, da dieses im Gegensatz gegen ein πάσχειν stehe).

4) De coelo II, 12. 292, b, 4: τῷ δ' ὡς ἄριστα ἔχοντι οὐθὲν δεῖ

freilich ist noch der Zustand der Potentialität von dem der Aktualität, die Fähigkeit zu denken von dem wirklichen Denken (der *θεωρία*) zu unterscheiden. Auf die Gottheit jedoch kann dieser Unterschied keine Anwendung finden, denn in ihr kann keine Möglichkeit sein, die nicht zur Wirklichkeit herausgearbeitet wäre, wie es denn auch im Menschen nur seine endliche Natur ist, die ihm eine ununterbrochene Denkthätigkeit unmöglich macht; ihr Wesen kann nur in unaufhörlicher, nie schlummernder Betrachtung, in schlechthin vollendeter Thätigkeit bestehen [1]). Gott ist also die absolute Denkthätigkeit, und eben sofern er diess ist, ist er der absolut Wirkliche und Lebendige, und der Urquell alles Lebens [2]). Was ist aber der Inhalt dieses Denkens? Alles Denken erhält seinen Werth vom Gedachten, das göttliche Denken aber kann ihn von nichts ausser ihm Liegendem erhalten, und kann nichts Anderes, als das Beste, zum Inhalt haben, dieses aber ist nur es selbst [3]). Gott denkt mithin sich

πράξεως· ἔστι γὰρ αὐτὸ τὸ οὗ ἕνεκα, ἡ δὲ πρᾶξις ἀεί ἐστιν ἐν δυσὶν, ὅταν καὶ οὗ ἕνεκα ᾖ καὶ τὸ τούτου ἕνεκα.

1) Eth. Nik. X, 8. 1078, b, 20: *τῷ δὴ ζῶντι τοῦ πράττειν ἀφαιρουμένου, ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦ ποιεῖν, τί λείπεται πλὴν θεωρία; ὥστε ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια, μακαριότητι διαφέρουσα, θεωρητικὴ ἂν εἴη.* Metaph. XII, 7. 1072, b, 14: *διαγωγὴ δ' ἐστὶν [τῷ πρώτῳ κινοῦντι] οἵα ἡ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν· οὕτω γὰρ ἀεὶ ἐκεῖνό ἐστιν ... ἐνεργεῖ δὲ [ὁ νοῦς] ἔχων [τὸ νοητόν] ... εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτὲ, ὁ θεὸς ἀεὶ, θαυμαστόν· εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον· ἔχει δὲ ὡδί. καὶ ζωὴ δέ γε ὑπάρχει· ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωὴ, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια.* C. 9: man könne sich das göttliche Denken weder ruhend, noch auch im blossen Potenzzustande befindlich denken, denn *εἰ μὴ νόησίς* (aktuelles Denken) *ἐστιν, ἀλλὰ δύναμις, εὔλογον ἐπίπονον εἶναι τὸ συνεχὲς αὐτῷ τῆς νοήσεως.*

2) Metaph. XII, 7. 1072, b, 28: *φαμὲν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῷον ἀΐδιον ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ· τοῦτο γὰρ ὁ θεός.* De coel. II, 3. 286, a, 9: *θεοῦ δ' ἐνέργεια ἀθανασία· τοῦτο δ' ἐστὶ ζωὴ ἀΐδιος.*

3) Noch weniger kann natürlich ein durch Anderes hervorgerufener

selbst, und sein Denken ist das Denken des Denkens [1], so dass also im göttlichen Denken, wie diess beim absolut Immateriellen nicht anders sein kann, das Denken und sein Gegenstand schlechthin identisch ist [2]. Dieses wandellose Beruhen des Gedankens in sich selbst, diese untheilbare Einheit des Denkenden und Gedachten ist die absolute Seligkeit Gottes [3].

Diese Lehre des Aristoteles vom göttlichen Denken ist die erste wissenschaftliche Begründung des Theismus, sofern hier zuerst die Bestimmung der selbstbewussten

Affekt in Gott sein; daher der Satz (Eth. N. VIII, 9, Anf. bestimmter Eud. VII, 3 und aus dieser Schrift M. Mor. II, 11. 1208, b, 27), dass die Gottheit nicht liebe, sondern nur geliebt werde.

1) Metaph. XII, 9: wenn der *νοῦς* als solcher nur das Vermögen, zu denken, wäre, *δῆλον, ὅτι ἄλλο τι ἂν εἴη τὸ τιμιώτερον ἢ ὁ νοῦς, τὸ νοούμενον· καὶ γὰρ τὸ νοεῖν καὶ ἡ νόησις ὑπάρξει καὶ τὸ χείριστον νοοῦντι· ὥστ' εἰ φευκτὸν τοῦτο, . . οὐκ ἂν εἴη τὸ ἄριστον ἡ νόησις· αὑτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις.* C. 7. 1072, b, 18: *ἡ δὲ νόησις ἡ καθ' αὑτὴν* [sc. *οὖσα*] *τοῦ καθ' αὑτὸ ἀρίστου* [sc. *ἐστὶ*], *καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα· αὑτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν.* De an. III, 6. 430, b, 24: *εἰ δέ τινι μή ἐστιν ἐναντίον τῶν αἰτίων, αὐτὸ ἑαυτὸ γινώσκει καὶ ἐνεργείᾳ ἐστὶ καὶ χωριστόν.*

2) S. vor. Anm. u. Metaph. XII, 9: *φαίνεται δ' ἀεὶ ἄλλου ἡ ἐπιστήμη* u. s. w. *ἢ ἐπ' ἐνίων ἡ ἐπιστήμη τὸ πρᾶγμα; ἐπὶ μὲν τῶν ποιητικῶν ἄνευ ὕλης ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, ἐπὶ δὲ τῶν θεωρητικῶν ὁ λόγος τὸ πρᾶγμα καὶ ἡ νόησις. οὐχ ἑτέρου οὖν ὄντος τοῦ νοουμένου καὶ τοῦ νοῦ, ὅσα μὴ ὕλην ἔχει τὸ αὐτὸ ἔσται, καὶ ἡ νόησις τοῦ νοουμένου μία.* De an. III, 4, Schl. (vgl. c. 5. c. 7, Anf.) *ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον.*

3) Metaph. XII, 7. 1072, b, 14: *διαγωγὴ δ' ἐστὶν οἵα ἡ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν* u. s. w. Z. 27: *ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὑτὴν ἐκείνου* [*τοῦ νοῦ*] *ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀΐδιος.* C. 9. *ἀδιαίρετον πᾶν τὸ μὴ ἔχον ὕλην . . . οὕτως δ' ἔχει αὐτὴ αὑτῆς ἡ νόησις τὸν ἅπαντα αἰῶνα.* Eth. N. VII, 15, Schl. *εἴ του φύσις ἁπλῆ εἴη, ἀεὶ ἡ αὐτὴ πρᾶξις ἡδίστη ἔσται· διὸ ὁ θεὸς ἀεὶ μίαν καὶ ἁπλῆν χαίρει ἡδονήν.* Vgl. Polit. VII, 1. 1323, b, 23.

Intelligenz in Gott nicht blos aus der religiösen Vorstellung aufgenommen, sondern aus den Principien eines philosophischen Systems folgerichtig abgeleitet wird. Zugleich kommt aber auch hier schon die Schwierigkeit zum Vorschein, deren Lösung die letzte Aufgabe aller theistischen Spekulation ist, den Gottesbegriff so zu bestimmen, dass weder die persönliche Lebendigkeit Gottes über seiner specifischen Verschiedenheit von der Welt und allem Endlichen, noch diese über jener verloren geht. Aristoteles sucht dieser Forderung dadurch zu genügen, dass er die Gottheit zwar als selbstbewusste Subjektivität gefasst wissen will, dagegen nicht blos den Leib und das sinnliche Seelenleben, sondern auch die Willensthätigkeit, ja auch das Denken eines Andern, ausser ihr selbst, als endlich von ihrem Wesen ausschliesst, und nur die theoretische Selbstbetrachtung als ihre eigenthümliche Thätigkeit übrig lässt — denn wenn er auch da und dort von einem Thun oder Schaffen Gottes redet [1], so ist das nur eine minder genaue Ausdrucksweise. Diese Lösung befriedigt jedoch keineswegs. Denn einerseits gehört zum persönlichen Leben die Thätigkeit des Willens ebenso wesentlich, als die des Denkens, andererseits ist auch dieses, als persönliches betrachtet, immer im Uebergang von der Potentialität zur Aktualität, und ebenso durch die Verschiedenheit der Objekte, wie durch den Wechsel der geistigen Zustände bedingt; indem Aristoteles diese Bedingungen aufhebt, und die Thätigkeit der göttlichen Vernunft auf ihr absolut eintöniges, durch keinen Wechsel und keine Entwicklung belebtes Denken ihrer selbst zurückführt, so geht in dieser Abstraktion das Moment der Persönlichkeit wieder unter.

Keine geringere Schwierigkeit ergiebt sich auch, wenn wir die Wirksamkeit Gottes auf die Welt in's Auge

1) S. Ritter III, 199, A.

fassen. Da das höchste Princip schlechthin unbewegt sein soll, und weder schaffend noch handelnd thätig ist, so scheint ihm auch keine positive Einwirkung auf ein Anderes zugeschrieben werden zu können; da es das erste Bewegende ist, scheint diese nothwendig zu sein. Hier tritt nun aber die früher (S. 425) erwähnte Vorstellung ein, wornach die Form, ohne sich selbst zu bewegen, eine Anziehungskraft auf die Materie ausübt, so dass sich diese ihr entgegenbewegt. „Gott bewegt die Welt also: was begehrt und gedacht wird, bewegt, ohne sich zu bewegen. Von diesen sind die ursprünglichsten dieselben (der absolute Gegenstand des Denkens ist ebendamit das absolut Begehrenswerthe, das Gute schlechthin); denn Gegenstand des Verlangens ist das anscheinend Schöne, ursprünglicher Gegenstand des Willens aber das wirklich Schöne; das Begehren aber hat in der Vorstellung (vom Werth des Gegenstands) seinen Grund, nicht diese in jenem. Das Erste mithin ist der Gedanke. Das Denken aber wird vom Denkbaren bewegt, an und für sich denkbar aber ist nur die eine Reihe (die ideale, das Reich der Formen); und in dieser ist das Erste das Wesen, und zwar das einfache und schlechthin wirkliche". „Die Zweckursache bewegt wie das Geliebte, das (von ihr) Bewegte aber bewegt das Uebrige" [1]). Gott ist also das erste Bewegende nur sofern er der absolute Zweck der Welt ist, gleichsam der Regent, dessen Willen Alles gehorcht, der aber nicht selbst Hand anlegt [2]). Dieses aber ist er dadurch, dass er die absolute Form [3]) ist, denn wenn die Form überhaupt die Materie dadurch bewegt, dass sie durch ihre Wirklichkeit diese sollicitirt, die in ihr verschlossenen und blos der Möglichkeit nach

1) Metaph. XII, 7. 1072, a, 26.
2) Vgl. die oben S. 435, 1 angeführte Stelle aus Metaph. XII, 10.
3) *Τὸ τί ἦν εἶναι τὸ πρῶτον* Metaph. XII, 8. 1074, a, 35.

gesetzten Bestimmungen zu entwickeln, so kann auch die Wirksamkeit Gottes auf die Welt keine andere sein. So fügt sich nun allerdings diese Lehre auf's Beste in's Ganze des Systems ein, ja sie bildet den eigentlichen Schlusspunkt der Metaphysik, da in ihr erst die ursprüngliche Einheit der formalen, der bewegenden und der Zweckursache und ihr Verhältniss zur materiellen vollständig zu Tage kommt; nur um so deutlicher tritt aber auch hier die schwache Seite der Aristotelischen Bestimmungen über dieses Verhältniss heraus. Ausser dem früher Bemerkten, dass das der Materie zugeschriebene Verlangen nach dem Göttlichen etwas durchaus Mystisches und Unklares hat [1]), zeigt sich diess auch noch in einer weiteren Bestimmung. Wir haben oben gesehen, dass Aristoteles annimmt, das Bewegte müsse immer vom Bewegenden berührt werden, eine Annahme, die bei ihm mit der später noch zu erörternden Behauptung, dass die räumliche Bewegung die ursprünglichste sei, zusammenhängt. Das Gleiche muss nun auch vom Verhältniss des ersten Bewegenden zur Welt gelten, wie diess auch unser Philosoph ausdrücklich sagt [2]). Nun sucht er freilich die Vorstellung eines räumlichen Zusammenhangs aus diesem Begriff zu entfernen, wenn er den Ausdruck „Berührung" theils in Verbindungen gebraucht, in denen derselbe offenbar nicht ein räumliches Zusammensein, sondern nur überhaupt eine unmittelbare Beziehung zweier Dinge bezeichnen soll [3]), theils auch behauptet [4]), das Bewegte werde zwar vom ersten Bewegenden berührt,

1) Diese Schwierigkeit ist auch schon den Schülern des Aristoteles aufgefallen, ohne dass sie doch darum die Vorstellung, welche sie erzeugt, aufgeben wollten; s. THEOPHRAST Metaph. c. 2.

2) De gen. et corr. I, 6. 323, a, 20. Phys. VIII, 10. 266, b, 25 ff.

3) Nach Metaph. XII, 7. 1072, b, 20 denkt der Verstand sich selbst dadurch, dass er sich berührt.

4) De gen. et corr. a. a. O.

nicht aber dieses von jenem. Ist aber schon dieses ein Widerspruch, so kommt die Vorstellung des räumlichen Daseins noch auffallender in der weiteren Bestimmung herein, dass Gott die Welt von ihrem Umkreis aus in Bewegung setze. Da nämlich die ursprünglichste Bewegung überhaupt die räumliche sein soll [1]), von den ursprünglichen Bewegungen im Raume aber keine schlechthin stetig und gleichmässig ist, als die Kreisbewegung [2]), so kann die Wirkung des ersten Bewegenden auf die Welt zunächst nur darin bestehen, dass es die Kreisbewegung des Universums hervorbringt [3]). Diess könnte es nun, nach Aristoteles, entweder vom Mittelpunkt oder vom Umkreis der Welt aus, denn diese beiden Orte sind die beherrschenden (ἀρχαὶ) der ganzen Bewegung; er giebt jedoch der zweiten Annahme desshalb den Vorzug, weil sich der Umkreis offenbar schneller bewege, als das Mittlere, das aber, was dem Bewegenden am Nächsten ist, sich am Schnellsten bewegen müsse [4]). Dabei konnte er nun wohl dem Vorwurf, dass er die Gottheit in einen bestimmten Raum versetze, durch seine Ansicht vom Raume zu entgehen glauben, derzufolge (s. u.) das, was jenseits der Grenze der Welt ist, nicht mehr im Raume sein soll. Wir indessen würden diesen Grund natürlich nicht gelten lassen, und ebensowenig einen weiteren Mangel der Aristotelischen Lehre übersehen, der darin liegt, dass der Gottheit, wie ihr im Verhältniss zu sich selbst nur die einförmige Thätigkeit eines durchaus gleichmässigen Sichselbstdenkens zukommen soll, so im Verhältniss zur Welt nur die ebenso einfache Wirkung zu-

1) Phys. VIII, 7. 9; s. u.

2) Ebd. c. 8 f. De coelo I, 2. Metaph. XII, 6. 1071, b, 10.

3) Phys. VIII, 6, Schl. c. 8, Schl. Metaph. XII, 6, Schl. c. 8. 1073, a, 23 ff.

4) Phys. VIII, 10. 267, b, 6.

geschrieben wird, die Kreisbewegung derselben hervorzubringen. Dass sich aus dieser einfachen und gegensatzlosen Wirkung der Reichthum des endlichen Lebens und seiner unendlich gespaltenen und getheilten Bewegung nicht erklären lasse, hat Aristoteles selbst ausgesprochen [1], und sich durch diese Bemerkung genöthigt gesehen, ausser dem ersten Bewegenden noch weitere ewige Substanzen anzunehmen, die sich aus diesem nicht ableiten lassen [2]. Wie sich aber diese Annahme mit dem *οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη* vertragen soll, hat Aristoteles weder gezeigt noch lässt es sich zeigen.

Mit dem Vorstehenden sind wir am Schluss der Metaphysik angekommen: indem Gott als das erste Bewegende bestimmt wird, so geht die philosophische Untersuchung vom Unbewegten zum Bewegten, zur Natur, über.

§. 27.

Die Aristotelische Physik.

Wir unterscheiden im Folgenden, ähnlich wie in der Darstellung des Platonischen Systems, die allgemeinen Untersuchungen über das Wesen der Natur, die specielle Physik und die Anthropologie.

1. Ihrem allgemeinen Begriffe nach ist die Natur dem Aristoteles der Grund der Bewegung und Ruhe in demjenigen, welchem dieselbe ursprünglich an sich selbst und nicht blos abgeleiteterweise zukommt. Alle Werke der Kunst werden von Aussen bewegt und geformt, alle Werke der Natur haben das Princip der Bewegung in sich selbst, und ein Naturding ist eben nur dasjenige, was so beschaffen ist [3]. Das ursprüngliche

1) Metaph. XII, 6. 1072, a, 10. c. 8. 1073, b, 26.

2) S. über diese den folgenden §.

3) Phys. II, 1. 192, a, 20: *ὡς οὔσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἠρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρώτως καθ᾽ αὑτὸ*

Substrat der Bewegung ist aber nur die Materie, und insofern kann auch als das eigenthümliche Gebiet des natürlichen Daseins das Körperliche bezeichnet und gesagt werden: alle Naturdinge seien entweder Körper oder Grössen, oder haben sie einen Körper oder eine Grösse, oder seien sie die Ursachen von solchen [1]), die Naturwissenschaft betrachte die Form nur in ihrer Verbindung mit der Materie [2]), und auch die Seele nur insofern, als sie nicht ohne den Körper ist [3]), ja es kann die Materie als solche in gewissem Sinn die Natur eines Dings genannt werden [4]). Doch ist das Letztere nur eine mangelhafte Bezeichnung; das eigentliche Wesen der Natur setzt Aristoteles in die Form, von welcher die Materie bewegt wird [5]); die wahren Ursachen sind die Zweckursachen, die materiellen dagegen sind blos negative Bedingungen des natürlichen Daseins [6]). Allerdings aber ist die Natur wesentlich an diese gebunden, und nach dieser Seite ist ihre Bewegung der materiellen Nothwendigkeit unterworfen [7]). Auch dieses Merkmal gebraucht Aristoteles zur Unterscheidung der natürlichen von der bewussten Thätigkeit, wenn er als das Eigenthümliche beider diess angiebt, dass die vernünftigen Kräfte sich auf Entgegen-

καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός. Metaph. V, 4, Schl. *ἡ πρώτη φυσις καὶ κυρίως λεγομένη ἐστὶν ἡ οὐσία ἡ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὑτοῖς ᾗ αὑτά.* XII, 3. 1070, a, 7: *ἡ μὲν οὖν τέχνη ἀρχὴ ἐν ἄλλῳ ἡ δὲ φύσις ἀρχὴ ἐν αὑτῷ.* VI, 1. 1025, b, 19. XI, 7. 1064, a, 15. IX, 2. 1046, b, 4.

1) De coel. I, 1, Anf. vgl. III, 1, Anf.

2) Metaph. VI, 1. 1025, b, 28. (XI, 7.) Phys. II, 2.

3) Metaph. VI, 1. 1026, a, 5: *περὶ ψυχῆς ἐνίας θεωρῆσαι τοῦ φυσικοῦ, ὅση μὴ ἄνευ τῆς ὕλης ἐστίν.* De an. I, 1. 403, b, 7. De part. an. I, 1. 641, a, 21. 32.

4) Metaph. V, 4. 1014, b, 26. Phys. II, 1. 193, a, 9. 28.

5) A. d. a. O. S. 1014, b, 35 ff. 193, a, 28 ff. Phys. II, 2. 194, a, 12. De part. an. I, 1. 640, b, 28. 641, a, 29.

6) Phys. II, 9 u. ö. s. o. S. 423.

7) S. o. S. 423.

gesetztes gleichsehr richten können, die unvernünftigen nur auf Einerlei, jene also frei sind, diese gezwungen [1]).

Der wichtigste Begriff für die Naturphilosophie ist nach diesem der Begriff der Bewegung. Wir nun mussten die Lehre von der Bewegung im Allgemeinen schon früher, in der Metaphysik, erörtern; es ist daher hier nur noch übrig, diejenigen Bestimmungen nachzutragen, welche die physikalische Bewegung im engern Sinne betreffen, und aus diesem Grunde dort noch nicht berücksichtigt werden konnten.

Die Bewegung im allgemeinsten Sinne des Worts ist dem früher Bemerkten zufolge das Wirklichwerden dessen, was blos der Möglichkeit nach ist. Die nähere physikalische Bestimmung dieses Begriffs enthält die Untersuchung über die Arten der Bewegung. Aristoteles unterscheidet deren drei: die quantitative Bewegung oder die Zu- und Abnahme, die qnalitative Bewegung oder die Verwandlung, und die räumliche oder Ortsbewegung, wozu dann als Viertes noch das Entstehen und Vergehen hinzukommt [2]). Alle diese Arten der Bewegung führen aber in letzter Beziehung auf die dritte, die räumliche

1) Metaph. IX, 2, Anf. c. 5. De interpret. c. 13. 22, b, 39.

2) Phys. V, 1. 225, a. c. 2. 226, a, 23. Dasselbe Metaph. XI, 11. 12. vgl. ebd. VIII, 1. 1042, a, 32. XII, 2, Anf. De coelo IV, 3. 310, a, 23. Aristoteles unterscheidet hier im Allgemeinen drei Arten der Veränderung (*μεταβολὴ*): der Uebergang aus einem Seienden in ein Seiendes, aus einem Seienden in ein Nichtseiendes, und aus einem Nichtseienden in ein Seiendes. Das Erste ist die Bewegung im engern Sinn, das Zweite das Vergehen, das Dritte das Entstehen. Von der Bewegung nun werden die oben angeführten Arten angegeben, das Entstehen und Vergehen aber auch wieder zusammengenommen, und insofern vier Arten der *μεταβολὴ* aufgezählt: *ἡ κατὰ τὸ τί* (*γένεσις καὶ φθορά*), *ἡ κατὰ τὸ ποσὸν* (*αὔξησις καὶ φθίσις*), *ἡ κατὰ τὸ ποιὸν* (*ἀλλοίωσις*), *ἡ κατὰ τὸ ποῦ* (*φορά*). Dass er übrigens anderwärts auch das Entstehen und Vergehen eine Bewegung nennt, habe ich oben S. 428 gezeigt.

Bewegung zurück. Untersuchen wir sie nämlich genauer, so besteht für's Erste die Zunahme oder das Wachsthum darin, dass zu einem irgendwie geformten Stoff anderer Stoff hinzutritt, der mit ihm potentiell identisch, aktuell aber von ihm verschieden ist, und die Form des ersten Stoffes annimmt, also in der Vermehrung der Materie beim Beharren der Form; ebenso die Abnahme in der Verminderung der Materie, während die Form dieselbe bleibt [1]. Alle quantitative Veränderung setzt mithin theils eine qualitative theils eine Ortsveränderung voraus [2]. Ebenso aber ist von diesen die zweite Voraussetzung der ersten. Denn jede Verwandlung entsteht durch das Zusammentreffen eines solchen, das sie hervorbringt, mit einem solchen, in dem sie hervorgebracht wird, eines Wirkenden und eines Leidenden [3]; dieses Zusammentreffen ist aber nur durch räumliche Berührung möglich, denn immer muss das Leidende vom Wirkenden berührt werden, wenn auch nicht nothwendig dieses von jenem; die Berührung aber kann nur durch räumliche Bewegung zu Stande kommen [4]. Auch die letzte Art der Veränderung jedoch, die Aristoteles nicht zur Bewegung im eigentlichen Sinn gerechnet wissen will [5], das Entstehen und Vergehen, beruht am Ende doch wieder auf der räumlichen Bewegung. Denkt man sich freilich ein absolutes Werden oder Vergehen, so könnte ein sol-

1) M. s. die ausführliche Erörterung De gen. et corr. I, 5.

2) Phys. VIII, 7. 260, a, 29

3) *Ποιεῖν* im physikalischen Sinn ist dem Aristoteles gleichbedeutend mit *ἀλλοιοῦν*, *πάσχειν* mit *ἀλλοιοῦσθαι*. De gen. et corr. I, 6 322, b, 9. 323, a, 17: *οὐ γὰρ οἷόν τε πᾶν τὸ κινοῦν ποιεῖν, εἴπερ τὸ ποιοῦν ἀντιθήσομεν τῷ πάσχοντι· τοῦτο δ' οἷς ἡ κίνησις πάθος πάθος δὲ καθ' ὅσον ἀλλοιοῦται μόνον.*

4) De gen. et corr. I, 6. c. 9. 327, a, o. Phys. VIII, 7. 260, b.

5) S. o. Dasselbe sagt von der peripatetischen Schule überhaupt Simpl. Phys. 201, b, u., bemerkt jedoch selbst, dass z. B. Theophrast sich nicht streng an diesen Sprachgebrauch binde.

ches keine Bewegung genannt werden, da das Substrat der Bewegung selbst dadurch erst entstände oder wieder aufgehoben würde [1]; dieses absolute Werden oder Vergehen ist aber in Wahrheit nicht möglich, Alles wird vielmehr aus einem Seienden und löst sich in ein Seiendes auf; nur dieses bestimmte Ding entsteht und vergeht, aber sein Entstehen ist das Vergehen eines anderen, und sein Vergehen das Entstehen eines anderen [2]. Sofern sich daher das Entstehen und Vergehen von der Verwandlung unterscheidet, betrifft dieser Unterschied doch nur das Einzelding; dieses verwandelt sich, wenn es als Ganzes bleibt, und nur seine Eigenschaften sich verändern, es entsteht oder vergeht, wenn es als Ganzes zu sein anfängt oder aufhört [3]; allgemein angesehen dagegen fällt das Entstehen und Vergehen mit der Verwandlung zusammen, und ist nichts Anderes, als eine Zusammensetzung und Scheidung von Stoffen [4]. Diese aber ist durch ihre räumliche Bewegung bedingt, so dass also auch diese Art der Veränderung in der Ortsveränderung ihren letzten Grund hat [5].

Nichtsdestoweniger ist Aristoteles weit entfernt, die Bewegung der Natur auf blos mechanischem Wege er-

1) S. o. S. 445, 2.

2) De gen. et corr. I, 3. 318, a, 23: *διὰ τὸ τὴν τοῦδε φθορὰν ἄλλου εἶναι γένεσιν, καὶ τὴν τοῦδε γένεσιν ἄλλου εἶναι φθορὰν ἄπαυστον ἀναγκαῖον εἶναι τὴν μεταβολήν.* Man vgl. das ganze Kap. und das früher, S. 432 f. Angeführte.

3) De gen. et corr. I, 4.

4) S. Meteor. IV, 1. 378, b, 31 ff., wo gezeigt wird, das Werden sei ein Gebundenwerden einer bestimmten Materie durch die wirkenden Kräfte nach einem gewissen Verhältniss, das Vergehen die Ueberwältigung des Bestimmenden (der Form) durch das Bestimmte.

5) Phys. VIII, 7. 260, b, 7 ff. Einige weitere Gründe, die in diesem Kap. für die Priorität der räumlichen Bewegung angeführt werden, übergehe ich.

klären zu wollen, wie denn die naturphilosophische Bedeutung seines Systems in allgemeinster Beziehung eben darauf beruht, dass er zuerst durch die Unterscheidung des potentiellen und des aktuellen Seins den Begriff der Entwicklung möglich gemacht, und mit bestimmtem Bewusstsein an die Spitze der naturwissenschaftlichen Untersuchung gestellt hat. Seine Physik ist insofern das gerade Gegentheil der Demokritischen Atomistik, die er auch vielfach, und zwar ausser den specielleren physikalischen Gründen hauptsächlich desshalb bekämpft, weil sie alle qualitative Veränderung aufheben würde [1]. Er selbst ist durchaus bemüht, die scheinbar blos mechanische Veränderung auf eine qualitative zurückzuführen, wenn er z. B. das Wachsthum in der oben angegebenen Weise als eine Verknüpfung der quantitativen Vermehrung mit wirklicher Verwandlung, und ebenso die Mischung der Stoffe (μίξις) als eine nicht blos mechanische, sondern chemische Verbindung derselben, d. h. als eine solche zu begreifen weiss, bei der beide nur noch der Möglichkeit nach das bleiben, was sie früher waren, in der Wirklichkeit dagegen ein Drittes werden [2]. Aus demselben Gesichtspunkt wird auch die alte Streitfrage, ob Gleichartiges oder Ungleichartiges auf einander wirke, dahin entschieden: das Wirkende und das Leidende müssen sich zwar immer entgegengesetzt sein, aber innerhalb derselben Gattung, d. h. sie müssen an sich identisch, aber ihrem Dasein nach unterschieden sein [3]. Wenn daher Aristoteles die räumliche Bewegung als die ursprünglichste betrachtet, so heisst diess nicht: alle Veränderung

1) De gen. et corr. I, 1. 314, b, 10. I, 9. 327, a, 14 — nebst c. 8 u. De coel. III, 4. 7. IV, 2. Hauptstellen zur Kritik der Atomistik, auf die übrigens Aristoteles bei vielen Anlässen zu sprechen kommt.

2) De gen. et corr. I, 10.

3) Ebd. c. 7.

ist blosse Ortsveränderung, sondern nur: alle Veränderung ist durch eine Ortsveränderung bedingt; die Natur im Ganzen dagegen denkt er sich nicht durch blos mechanische Gesetze, sondern durch eine innerlich schaffende Kraft bewegt: Alles ist gewissermassen beseelt [1]), und die Bewegung, die immer war und immer sein wird, ist das unsterbliche Leben der ganzen Natur [2]). Dass aus diesem inneren Leben der Natur auch die räumliche Bewegung selbst erklärt wird, ist schon früher gezeigt worden [3]).

Aristoteles hat nun sowohl über die mechanischen Bedingungen als über die dynamische Ursache der natürlichen Bewegung ausführliche Untersuchungen angestellt. Die allgemeinsten Bedingungen der mechanischen Bewegung sind der Raum und die Zeit, der dynamische Grund der Bewegung ist die der Natur als ihr Zweck inwohnende Form. Von beiden ist weiter zu sprechen.

Was für's Erste den Begriff des Raumes betrifft, so ist dieser nach der Ansicht unseres Philosophen weder die Grenze oder die Gestalt der einzelnen Körper, denn in diesem Fall würden sich die Körper nicht im Raume, sondern mit ihrem Raume bewegen; noch die Materie der Körper oder das räumlich Ausgedehnte selbst, aus demselben Grunde; noch auch, drittens, die Entfernung zwischen den Enden jedes Körpers, denn auch diese wechselt mit den Körpern, der Raum aber bleibt immer derselbe, was sich auch in ihm befinden und bewegen mag. Der Raum ist vielmehr zu bestimmen als

1) De gen. an. III, 11. 762, a, 21: *τρόπον τινὰ πάντα ψυχῆς εἶναι πλήρη.*

2) Phys. VIII, 1, Anf. *οὔτε ἐγένετο [κίνησις] οὔτε φθείρεται, ἀλλ' ἀεὶ ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται, καὶ τοῦτ' ἀθάνατον καὶ ἄπαυστον ὑπάρχει τοῖς οὖσιν, οἷον ζωή τις οὖσα τοῖς φύσει συνεστῶσι πᾶσιν.* Man vgl. hiemit die im 1. Th. S. 159, 1 angeführten Worte Heraklits.

3) S. 423. 440.

die Grenze des umschliessenden Körpers gegen den umschlossenen (*τὸ πέρας τοῦ περιέχοντος σώματος*) [1]). Der Ort jedes einzelnen Körpers [2]) ist daher die Grenze des ihn umfassenden, der Raum im Ganzen ist die Grenze der Welt [3]).

Auf ähnlichem Wege gewinnt Aristoteles auch den Begriff der **Zeit**. Die Zeit ist nicht ohne Bewegung, denn nur durch die Bewegung der Gedanken wird sie wahrgenommen; sie ist aber auch nicht die Bewegung selbst, denn diese inhärirt dem Bewegten, und ist aus diesem Grunde im einen Fall schneller, im andern langsamer, die Zeit dagegen ist überall dieselbe und ihre Bewegung immer gleich schnell. Die Zeit muss daher etwas an der Bewegung sein: sie ist nämlich das **Maass** oder die **Zahl** der Bewegung in Beziehung auf das Früher und Später (*ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον*) [4]). Die Einheit dieser Zahl ist das Jetzt. Durch die Bewegung des Jetzt entsteht die Zeit. Dieses ist es daher, welches die Zeit sowohl zu einer stetigen, als zu einer getheilten Grösse macht: zu einer stetigen, sofern das Jetzt im gegenwärtigen Augenblick dasselbe ist, wie im vergangenen, zu einer getheilten, sofern das Sein desselben in jedem Augenblick ein anderes ist [5]).

1) Phys. IV, 1—4 vgl. bes. S. 211, b, 5 ff.

2) Der *ἴδιος τόπος*, wie er Phys. IV, 2, Anf. genannt, und dem *τόπος κοινὸς* entgegengesetzt wird.

3) Phys. IV, 5. 212, a, 31. b, 18.

4) Phys. IV, 10. 11.

5) A. a. O. c. 11. vgl. S. 220, a, 5: *συνεχής τε δὴ ὁ χρόνος τῷ νῦν, καὶ διῄρηται κατὰ τὸ νῦν.* 219, b, 9: *ὥσπερ ἡ κίνησις ἀεὶ ἄλλη καὶ ἄλλη, καὶ ὁ χρόνος· ὁ δ' ἅμα πᾶς χρόνος ὁ αὐτός· τὸ γὰρ νῦν τὸ αὐτὸ ὅ ποτ' ἦν· τὸ δ' εἶναι αὐτῷ ἕτερον.* Ebd. c. 13, Anf. *τὸ δὲ νῦν ἐστι συνέχεια χρόνου· . . συνέχει γὰρ τὸν χρόνον τὸν παρελθόντα καὶ ἐσόμενον, καὶ ὅλως πέρας χρόνου ἐστίν· . . διαιρεῖ δὲ δυνάμει· καὶ ᾗ μὲν τοιοῦτο ἀεὶ ἕτερον τὸ νῦν, ᾗ δὲ συνδεῖ ἀεὶ τὸ αὐτό . . . ἔστι δὲ ταὐτὸ καὶ κατὰ ταὐτὸ ἡ διαίρεσις καὶ ἡ ἕνωσις, τὸ δ' εἶναι οὐ ταὐτό.*

Bei der Frage über die Begrenztheit oder Unbegrenztheit des Raums und der Zeit entscheidet sich Aristoteles, die Zeit betreffend, unbedingt für ihre Unbegrenztheit. Denn da die Zeit nicht ohne das Jetzt gedacht werden kann, jedes Jetzt aber zwischen einem Früher und Später in der Mitte steht, so muss vor jedem gegebenen Zeitpunkt schon eine Zeit verflossen sein, und ebenso auf jeden eine Zeit folgen. Die Zeit ist mithin ohne Anfang und Ende [1]). Dass übrigens diese unendliche Zeit nicht dasselbe sei, wie die Ewigkeit, oder das Sein ausser aller Zeit, wird auch von Aristoteles, wie von Plato, ausdrücklich bemerkt [2]). So nothwendig aber ihm zufolge die Unbegrenztheit der Zeit ist, so undenkbar ist die des Raumes, denn der Raum ist nur am Körper, einen unbegrenzten Körper aber kann es nicht geben, nicht blos, weil der Körper an und für sich, seinem Begriffe nach, das durch Flächen Begrenzte ist, sondern auch aus specielleren physikalischen Gründen; denn da alles Körperliche zusammengesetzt ist, so müsste ein unendlicher Körper aus unendlichen Theilen zusammengesetzt sein, ein unendlicher Theil aber ist ein Widerspruch; im unendlichen Raum wäre ferner kein Unterschied des Oben und Unten, und daher auch des Schweren und Leichten möglich; ein unendlicher Körper könnte sich endlich nicht bewegen, denn jede Bewegung muss einen Anfangs- und Endpunkt haben, im Unendlichen aber fehlt dieser [3]). Ueberhaupt aber — und diess ist dem Griechen, welcher sich kein formloses Sein denken kann, offenbar der Hauptgrund — ist das Unbegrenzte das Unvollendete, das was immer ein Anderes ausser sich hat, das blos Potentielle;

1) Phys. VIII, 1. 251, b, 19; vergl. das oben S. 432 Angeführte.

2) Phys. IV, 12. 221, b, 3. De coelo I, 9. 279, a, 11. Vgl. Tim. 37, D. 38, B.

3) Phys. III, 5. De coelo I, 5 — 7.

was nichts ausser sich hat dagegen ist das Vollendete und Ganze, mithin Geformte und durch die Form Begrenzte. Die Welt aber kann nur als ein Vollendetes und Ganzes gedacht werden [1]. Sofern daher von einer Unbegrenztheit des Körperlichen gesprochen werden kann, so ist diese doch nur eine potentielle; und zwar in entgegengesetzter Richtung: die Ausdehnung ist einer unendlichen Theilung, aber keiner unendlichen Vermehrung fähig, die Zahl einer unendlichen Vermehrung, aber keiner unendlichen Theilung, denn das Eins ist die kleinste Zahl [2]. Das Unendliche kann aus diesem Grunde nie in der Wirklichkeit dargestellt werden, sondern es ist immer ein werdendes, und nur in der Thätigkeit des Zählens oder Theilens vorhanden [3].

Mit der Frage über die Unendlichkeit des Raums hängt auch die über die Möglichkeit eines leeren Raums zusammen. Aristoteles bestreitet die letztere ausführlich [4], hauptsächlich mit dem Grunde, dass in einem leeren Raum theils überhaupt keine Bewegung, theils kein ursprünglicher Unterschied der natürlichen Bewegung (nach oben oder nach unten) möglich wäre, weil nämlich im Leeren die Unterschiede des physikalischen Orts aufhörten. Der letzte Grund dieses Widerspruchs ist aber der Aristotelische Begriff des Raums selbst; da der Raum nur die Grenze des umschliessenden Körpers sein soll, so wäre ein leerer Raum der Widerspruch eines Umschliessenden,

1) Phys. III, 6. 206, b, 34. c. 7, Anf. (theilweise auch schon S. 419, 2 angeführt).

2) Dass übrigens dieses beides im Grunde zusammenfällt, sofern eben durch die unendliche Theilung der Grösse die unendliche Menge von Theilen entsteht, bemerkt Aristoteles selbst Phys. III, 7. 207, b, 10 ff.

3) Phys. III, 6. 7.

4) Phys. IV, 7—9. bes. c. 8. das Einzelne dieser Beweisführung übergehe ich.

das nichts umschliesst [1]). — Ebensowenig, als einen leeren Raum, kann sich Aristoteles, dem früher Erörterten zufolge, auch eine leere Zeit, d. h. eine solche denken, in der keine Bewegung stattgefunden hätte. Dabei wirft er aber die merkwürdige Frage auf, ob es auch eine Zeit geben könnte, wenn es keine Seele gäbe, und er entscheidet diese Frage dahin: an sich sei die Zeit mit der Bewegung gegeben, in der Wirklichkeit jedoch sei sie nicht ohne die Seele, weil die Zeit eine Zahl, die Zahl aber nicht ohne das Zählende, und das Zählende nur der Verstand sei [2]).

Könnte man aber hierin eine Hinneigung zu der subjektiv idealistischen Ansicht von der Zeit finden, welche in der neueren Philosophie so einflussreich geworden ist, so widerspricht dem doch der sonstige Charakter der Aristotelischen Lehre entschieden. Auch dieser idealistisch lautende Zug hat vielmehr seinen Grund nur darin, dass Aristoteles den Begriff der Zeit so wenig, als den des Raums, schon ganz abstrakt, und ohne Beziehung auf das räumliche und zeitliche Objekt gefasst hat. Er geht hierin zwar nicht mehr so weit als Plato, dem der Raum mit dem Substrat des materiellen Daseins und die Zeit mit der Bewegung der Gestirne zusammenfiel [3]), aber doch weiss auch er den metaphysischen Begriff des Raums und der Zeit von dem physikalischen noch nicht scharf zu unterscheiden. Am Auffallendsten zeigt sich diess hinsichtlich des Raumes, wenn sich Aristoteles diesen gar nicht ohne die Unterschiede der physikalischen Orte, des Oben und Unten, und die daraus hervorgehenden des Schweren und Leichten denken kann, und ein räumliches Sein im vollen Sinne nur demjenigen zugestehen will,

1) Vgl. a. a. O. S. 216, a, 23.

2) Phys. IV, 14. 223, a, 16 ff.

3) S. o. S. 231 f. und die Zeit betreffend Tim. 38, C f.

was wirklich von einem andern, von ihm verschiedenen Körper umgeben ist; — aus diesem Grunde soll nicht blos ausser der Welt kein Raum, und daher nicht die Welt im Ganzen, sondern nur ihre einzelnen Theile im Raume sein [1]), sondern es wird auch von den gleichartigen Theilen eines zusammenhängenden Körpers gesagt, sie seien nur der Möglichkeit nach im Raume, in Wirklichkeit seien sie diess erst, wenn sie vom Ganzen losgetrennt werden [2]). Aehnlich geht es ihm aber auch mit der Zeit: wie der Raum nicht ohne das Raumerfüllende, so ist ihm die Zeit als die Zahl der Bewegung nicht ohne das zählende Subjekt.

Das Bisherige betraf die allgemeinen Formen des natürlichen Daseins nach seiner materiellen Seite; das Materielle ist jedoch nur die nothwendige Voraussetzung, nur die negative Bedingung des natürlichen Daseins [3]), ihre positive Ursache dagegen ist die Form, von welcher die Materie bewegt wird, oder der Zweck der Natur.

Dass alles natürliche Sein und Werden einen Zweck habe, ist einer der entschiedensten Grundsätze unsers Philosophen. „Gott und die Natur thun nichts zwecklos“ [4]); die Natur ist ihrem Begriffe nach Zweckthätig-

1) Phys. IV, 5. 212, b, 8. De coelo I, 9. 279, a, 11 ff.

2) Phys. a. a. O. Z. 4.

3) Die Belege s. o. S. 423 f. Vergl. hiezu De gen. an. V, 8. Schl., wo Aristoteles die mechanische Naturerklärung des Demokrit ganz ähnlich beurtheilt, wie Plato im Phädo die des Anaxagoras und was früher, S. 252 f., aus Plato angeführt worden ist.

4) Ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις ὐδὲν μάτην ποιῦσιν. De coel. I, 4, Schl. Ebd. II, 8. 290, a, 31: ὐθὲν ὡς ἔτυχε ποιεῖ ἡ φύσις. De part. an. I, 5. 645, a, 23: τὸ γὰρ μὴ τυχόντως ἀλλ' ἕνεκά τινος ἐν τοῖς τῆς φύσεως ἔργοις ἐστὶ καὶ μάλιστα. IV, 10. 687, a, 15: ἡ φύσις ἐκ τῶν ἐνδεχομένον ποιεῖ τὸ βέλτιστον. De gen. an. II, 6. 744, b, 36: ὐθὲν ποιεῖ περίεργον ὐδὲ μάτην ἡ φύσις. Eth. N. X, 2. 1173, a, 4. Zum Folgenden vgl. man Ritter, Gesch. der Phil. III, 213 ff. 265 ff. wo die hergehörigen Data in einer

keit, denn sie ist Princip der Bewegung, jede Bewegung aber hat ein bestimmtes Resultat, das ihr Zweck ist [1].

Die allgemeine Nothwendigkeit dieses Satzes liegt im Begriff der Bewegung als Entelechie; den Erfahrungsbeweis für denselben liefert die Regelmässigkeit, mit welcher die Natur durch gewisse Mittel bestimmte Resultate hervorbringt; im Besondern beruft sich Aristoteles auf den Instinkt der Thiere, auf den zweckmässigen Bau der Pflanzen, und auch auf das menschliche Thun, sofern nämlich alle Kunst nur Nachahmung oder Vollendung der Natur ist, die Zweckthätigkeit der einen daher die der andern voraussetzt [2]. Das wahre Wesen der Natur besteht daher in der Form, welche zugleich der Zweck der Natur und des natürlichen Werdens ist [3], und die Aufsuchung der Endursachen ist die erste und wichtigste Aufgabe der Naturforschung [4]. Meint man aber, um nach Zwecken wirken zu können, müsste die Natur bewusster Ueberlegung fähig sein, wie ein Mensch, so findet diess Aristoteles seltsam: auch die Kunst, bemerkt er, berathe sich nicht, auch sie also schaffe im Künstler unbewusst [5];

Vollständigkeit gesammelt und benützt sind, der ich kaum etwas Erhebliches beizufügen weiss.

1) Phys. II, 2. 194, a, 28: ἡ δὲ φύσις τέλος καὶ οὗ ἕνεκα· ὧν γὰρ συνεχοῦς τῆς κινήσεως οὔσης ἔστι τι τέλος τῆς κινήσεως, τοῦτο ἔσχατον καὶ τὸ οὗ ἕνεκα. C. 8. 199, a, 8: ἐν ὅσοις τέλος ἐστί τι, τούτου ἕνεκα πράττεται τὸ πρότερον καὶ τὸ ἐφεξῆς u. s. w. Ebd. Z. 30: ἐπεὶ ἡ φύσις διττὴ, ἡ μὲν ὡς ὕλη, ἡ δ' ὡς μορφὴ, τέλος δ' αὕτη, τοῦ τέλους δ' ἕνεκα τἆλλα, αὕτη ἂν εἴη ἡ αἰτία ἡ οὗ ἕνεκα. II, 1. 193, b, 12: ἡ φῦσις ἡ λεγομένη ὡς γένεσις (s. Metaph. V, 4, Anf.) ὁδός ἐστιν εἰς φύσιν ... ἡ ἄρα μορφὴ φύσις.

2) Phys. II, 8. Vgl. VIII, 1, 252, a, 11: ἀλλὰ μὴν οὐδέν γε ἄτακτον τῶν φύσει καὶ κατὰ φύσιν· ἡ γὰρ φύσις αἰτία πᾶσι τάξεως. De coel. II, 8. 289, b, 25. De gen. an. III, 10. 760, a, 31.

3) Phys. II, 2 193, b, 3 ff. Metaph. V, 4. 1015, a, 13.

4) Phys. II, 9. 200, a, 32. De part. an. I, 5. 645, a, 30: auch in der Einzelbeschreibung des thierischen Körpers handle es sich nicht um den Stoff als solchen, sondern um die ὅλη μορφή.

5) Phys. II, 8. Schl.

wollte man aber dieses auch nicht unbedingt zugeben, so ist ja, wie wir bereits wissen, eben diess nach Aristotelischer Ansicht der Unterschied der Natur von der Kunst, dass die Werke der letztern das Princip der Bewegung ausser sich, die der Natur dieses Princip in sich selbst haben. Es tritt so hier zuerst der höchst wichtige Begriff der immanenten Zweckmässigkeit, dieser Grundbegriff aller spekulativen Physik auf, eine Bestimmung, die im Aristotelischen System so wesentlich ist, dass wir, das so eben und am Anfange dieses §. Angeführte zusammennehmend, die Natur im Sinne desselben geradezu als das Gebiet der immanenten Zweckthätigkeit definiren können.

Diese Zweckthätigkeit kann jedoch in der Natur nicht zur unbeschränkten Herrschaft kommen, indem diese vielmehr Bestimmung der Materie durch die Form ist, so ist in ihr neben der freien Wirkung der Form auch die nothwendige der Materie, welche von der Form nicht schlechthin überwältigt werden kann. Es ist schon früher (S. 420 ff.) gezeigt worden, dass Aristoteles in der Materie den Grund des Zufalls und der blinden Naturnothwendigkeit findet, und dass ihm diese beiden in letzter Beziehung zusammenfallen, sofern nämlich das Zufällige eben das ist, was nicht um eines Zweckes willen geschieht, sondern in der Verfolgung eines anderweitigen Zwecks nur nebenbei, durch die Wirkung der unentbehrlichen Mittelursachen, hervorgebracht wird. Eben diese Beschaffenheit des natürlichen Daseins ist es nun, die es unmöglich macht, für Alles in der Welt einen Zweck anzugeben; die Natur wirkt wohl nach Zwecken, aber in der Verwirklichung dieser Zwecke bringt sie auch Vieles nur nebenher und aus Nothwendigkeit hervor [1]), wenn

1) Man vergl. ausser dem früher, S. 422 Angeführten: De part. an. IV, 1. 677, a, 15: *καταχρῆται μὲν ἓν ἐνίοτε ἡ φύσις εἰς τὸ*

sie gleich auch dieses selbst wieder so viel wie möglich zu benützen sucht, auch das Ueberschüssige in ihren Produkten wieder für ihre Zwecke verwendet, und nach Art eines guten Haushalters nichts umkommen lässt [1]. Aus diesem Grunde kann auch für die Naturwissenschaft gar nicht die volle Strenge des wissenschaftlichen Verfahrens verlangt werden [2].

Aus diesem Widerstand, den die Materie der Form leistet, erklärt nun Aristoteles zunächst abnorme Naturerscheinungen (*τέρατα*), wie Missgeburten. Alle solche Erscheinungen betrachtet er nämlich als ein Stehenbleiben der Natur in einer unvollendeten Thätigkeit, eine Verstümmlung [3], als ein Verfehlen des Zwecks, den die

ὠφέλιμον καὶ τοῖς περιττώμασιν, ὐ μὴν διὰ τῦτο δεῖ ζητεῖν πάντα ἕνεκα τίνος, ἀλλά τινων ὄντων τοιύτων ἕτερα ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει διὰ ταῦτα πολλά. Nach diesem Grundsatze verfährt Aristoteles auch im Einzelnen; so sagt er z. B. Phys. II, 8. 198, b, 18, es regne nicht, damit das Getreide wachse, sondern aus physikalischer Nothwendigkeit, und Metaph. VIII, 4. 1044, b, 12: die Mondsfinsternisse scheinen keinen Zweck zu haben. Aehnliches über einzelne Theile der Thiere: De part. an. III, 2. 663, a, 28. 664, a, 6.

1) De gen. an. II, 6. 744, b, 16: *ὥσπερ οἰκονόμος ἀγαθὸς, καὶ ἡ φύσις ὐθὲν ἀποβάλλειν εἴωθεν ἐξ ὧν ἔστι ποιῆσαί τι χρηστόν.* Aus diesem Grundsatz leitet Aristoteles namentlich die Art ab, wie bei der Bildung und Ernährung des thierischen Organismus die überschüssigen Stoffe (*περιττώματα* — m. s. über diese gen. an. I, 18. 724, b, 23 ff.) verwendet werden. A. a. O. u. ö.

2) De part. an. III, 2. 663, b, 27. Metaph. II, 3. Schl. Die Angabe Ritters a. a. O. S. 212, dass die Naturlehre nach Aristoteles »mehr der unsicheren Meinung angehöre, als der Wissenschaft«, beruht wohl auf einer unrichtigen Uebersetzung der Worte Anal. post. I, 33. 89, a, 5. Hier heisst es nämlich: *ἥ τε γὰρ δόξα ἀβέβαιον καὶ ἡ φύσις ἡ τοιαύτη*, d. h. »denn dieser Gegenstand (nämlich das vorher erwähnte *ἐνδεχόμενον καὶ ἄλλως ἔχειν*) ist ebenso unsicher, als die Meinung«; Ritter aber scheint die Stelle verstanden zu haben, als ob es hiesse: *καὶ ἡ φύσις τοιαύτη*, »und die Natur ist eine solche«, nämlich *ἀβέβαιος*.

3) De gen. an. IV, 3. 769, b, 10 ff. Aristoteles handelt hier von

Natur in ihrer Thätigkeit verfolgte [1]), und er findet den Grund derselben darin, dass die Form über die Materie nicht Herr wurde [2]). Weiter aber gilt es ihm bereits als eine Art Missgeburt oder ein Verfehlen des Naturzwecks, wenn die Kinder den Eltern und namentlich dem Vater nicht gleichen [3]), wenn ein Guter einen Schlechten oder ein Schlechter einen Guten erzeugt [4]), wenn die Beschaffenheit des Leibs der der Seele nicht entspricht [5]); ja er betrachtet alles Weibliche in Vergleich mit dem Männlichen als ein Unvollendetes und Verstümmeltes, weil die formende Kraft des Mannes in seiner Erzeugung

den Missgeburten, sowohl denen, bei welchen wesentliche Theile des menschlichen Körpers fehlen, als denen, bei welchen dieselben in zu grosser Zahl vorhanden sind, und erklärt beide in der oben angegebenen Weise: *τέλος γὰρ τῶν μὲν κινήσεων* (die formbildende Bewegung) *λυομένων, τῆς δ' ὕλης ὀ κρατȣμένης, μένει τὸ καθόλȣ μάλιςα· τȣ̃το δ' ἐςὶ ζῶον ... τὸ τέρας ἀναπηρία τίς ἐςιν.* Vgl. vorher S. 767, b, 13: *τὸ δε τέρας ȣ̓κ ἀναγκαῖον πρὸς τὴν ἕνεκά τȣ καὶ τὴν τȣ̃ τέλȣς αἰτίαν, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς ἀναγκαῖον.*

1) Phys. II, 8 199, b: *εἰ δὴ ἔςιν ἔνια κατὰ τέχνην ἐν οἷς τὸ ὀρθῶς ἕνεκά τȣ, ἐν δὲ τοῖς ἁμαρτανομένοις ἕνεκα μέν τινος ἐπιχειρεῖται ἀλλ' ἀποτυγχάνεται, ὁμοίως ἂν ἔχοι καὶ ἐν τοῖς φυσικοῖς καὶ τὰ τέρατα ἁμαρτήματα ἐκείνȣ τȣ̃ ἕνεκά τȣ.*

2) De gen. an. IV, 4. 770, b, 9: *ἔςι γὰρ τὸ τέρας τῶν παρὰ φύσιν τι, παρὰ φύσιν δ' ȣ̓ πᾶσαν ἀλλὰ τὴν ὡς ἐπὶ τὸ πολύ· περὶ γὰρ τὴν ἀεὶ καὶ τὴν ἐξ ἀνάγκης ȣ̓θὲν γίνεται παρὰ φύσιν* (ein Satz, der später, in seiner Anwendung auf die theologische Ansicht von den Wundern, grosse Berühmtheit erlangt hat, ohne dass man doch in der Regel seine Quelle kennte). Auch das *τέρας* daher, wird bemerkt, sei gewissermassen *κατὰ φύσιν, ὅταν μὴ κρατήσῃ τὴν κατά τὴν ὕλην ἡ κατὰ τὸ εἶδος φύσις.*

3) De gen. an. II, 3. 767, b, 5: *ὁ μὴ ἐοικὼς τοῖς γονεῦσιν ἤδη τρόπον τινὰ τέρας ἐςίν.*

4) Polit. I, 6. 1255, b, 1: *ἀξιοῦσι γάρ, ὥσπερ ἐξ ἀνθρώπȣ ἄνθρωπον καὶ ἐκ θηρίων γίνεσθαι θηρίον, ȣ̔́τω καὶ ἐξ ὀγαθῶν ἀγαθόν· ἡ δὲ φύσις βȣ́λεται μὲν τȣ̃το ποιεῖν πολλάκις, ȣ̓ μέντοι δύναται.*

5) Polit. I, 5. 1254, b, 27: *βȣ́λεται μὲν ȣ̃ἡ φύσις καὶ τὰ σώματα διαφέροντα ποιεῖν τὰ τῶν ἐλευθέρων καὶ τῶν δȣ́λων, ... συμβαίνει δὲ πολλάκις τȣ̓ναντίον.*

den vom Weibe genommenen Stoff nicht zu überwältigen vermocht habe [1]); ebenso erklärt er alle Thiere für zwergartig in Vergleich mit dem Menschen, weil in ihnen die oberen Theile des Körpers mit den untern nicht im richtigen Verhältniss stehen [2]), und insofern für unvollendete Versuche der Natur, den Menschen hervorzubringen, für eine dem Zustand des Kindes analoge Entwicklungsform [3]); auch unter den Thieren sind einzelne Arten verstümmelt, wie der Maulwurf [4]), oder genauer sind überhaupt vollkommenere und unvollkommenere Thiere zu unterscheiden, die Thiere z. B., welche Blut haben. sind vollkommener, als die, welche keines haben, die zahmen vollkommener als die wilden [5]), die, welche nur Einen Mittelpunkt des organischen Lebens haben, vollkommener als die, welche mehrere haben [6]), und dass die Natur die vollkommeneren Arten in grösserer Menge hervorgebracht hat, als die minder vollkommenen, hat seinen Grund darin, dass überhaupt das Schlechte leichter ist, als das Gute, und die Natur, wie die Kunst, erst nach längerer Uebung das Bessere zu erzeugen vermochte [7]). Dasselbe gilt übrigens auch von den Pflanzen; auch hier ist das Unvollkommene, aus demselben Grunde, häufiger als das Vollkommene [8]); nicht weniger sind aber auch die Pflan-

1) De gen. an. IV, 3. 767, b, 8 ff. Ebd. II, 3. 737, a, 27: τὸ γὰρ θῆλυ ὥσπερ ἄῤῥεν ἐςὶ πεπηρωμένον. Probl. X, 8.

2) De part. an. IV, 10 686, b, 2. 20: πάντα γάρ ἐςι τὰ ζῶα νανώδη τἆλλα παρὰ τὸν ἄνθρωπον. Νανώδη sind aber auch die Kinder; part. an. IV, 10. 686, b, 10. De mem. c. 2. Schl. u. ö.

3) Vgl. Hist. an. VIII, 1. 588, a, 3, 1: die Seele der Kinder unterscheide sich kaum von der thierischen.

4) Hist. an. IV, 8. 533, a, 2.

5) De gen. an. II, 1 732, a, 17. Probl. X, 45 Polit. I, 5. 1254, b, 10.

6) De part. an. IV, 5. 682, a, 6.

7) Probl. a. a. O. part. an. a. a. O.

8) Probl. a. a. O.

zen überhaupt in Vergleich mit den Thieren eine unvollendete Entwicklungsform [1]): denn auch in ihnen ist Zweckthätigkeit, nur weniger entwickelt [2]), auch sie, wie unten noch gezeigt werden soll, haben ein Seelenleben, nur erst die niederste Stufe, erst die allgemeine Grundlage desselben. Ja auch im scheinbar Unorganischen wird von Aristoteles ein geringster Grad von Leben anerkannt [3]). Die Natur als Ganzes ist somit der Process der stufenweisen Ueberwindung der Materie durch die Form, der immer vollständigeren Entwicklung des Lebens — diess ist die Idee, die dem Aristoteles sichtbar vorschwebt, und die er auch fast mit ausdrücklichen Worten ausgesprochen hat, wenn er sagt, was an sich das Erste sei, die Form, müsse der zeitlichen Entstehung nach das Letzte sein, weil alles Werden eine Bewegung aus der Materie zur Form, und in allem der Anfang (d. h. das dem Begriffe nach Erste) auch das Ende sei [4]); aus diesem Grunde müsse das Zusammengesetzte später sein, als das Einfache, das Organische später, als das Unorganische [5]). Noch bestimmter tritt dieser Gedanke, wie wir unten noch finden werden, in der Betrachtung der organischen Natur hervor, in der unser Philosoph den stetigen Uebergang vom Leblosen zum Lebendigen, vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, zuerst mit scharfem Auge ent-

1) Vgl. gen. an. III, 7. 757, b, 19. 24.

2) Phys. II, 8. 199, b, 9: καὶ ἐν τοῖς φυτοῖς ἔνεστι τὸ ἕνεκά του, ἧττον δὲ διήρθρωται.

3) Die Belege hiefür s. im dritten Abschnitt der speciellen Physik, welcher hier überhaupt zu vergleichen ist.

4) De part. an. II, 1. 646, a, 25: τὰ ὕστερα τῇ γενέσει πρότερα τὴν φύσιν ἐστὶ, καὶ πρῶτον τὸ τῇ γενέσει τελευταῖον ... τῷ μὲν οὖν χρόνῳ προτέραν τὴν ὕλην ἀναγκαῖον εἶναι καὶ τὴν γένεσιν, τῷ λόγῳ δὲ τὴν οὐσίαν καὶ τὴν ἑκάστου μορφήν. Metaph. IX, 8. 1050, a, 7: ἅπαν ἐπ' ἀρχὴν βαδίζει τὸ γιγνόμενον καὶ τέλος· ἀρχὴ γὰρ τὸ οὗ ἕνεκα, τοῦ τέλους δ' ἕνεκα ἡ γένεσις. S. auch oben S. 429 f.

5) A. a. O. de part. an. 646, b, 4.

deckt hat, und auch dass dieser Process als Totalität begriffen werden müsse, hat er ausdrücklich ausgesprochen in dem Satze, die Natur sei nicht zusammenhangslos, wie eine schlechte Tragödie [1]. Dass jedoch Aristoteles diese Idee nur bei einem Theil der Natur, der Erde und ihren Produkten, wirklich durchgeführt, unter den himmlischen Sphären dagegen das umgekehrte Verhältniss angenommen hat, wird sich uns sogleich bei der

2. speciellen Physik zeigen, die uns aber hier natürlich nur nach ihrer philosophischen Seite interessirt. Es handelt sich dabei hauptsächlich um drei Punkte: das Erste ist die Ordnung der an sich bestimmungslosen Materie durch die Unterschiede der Elemente, das Zweite die hiedurch bedingte Einrichtung des Weltgebäudes im Ganzen, das Dritte die Lehre von der organischen Natur.

a) Die Elemente. Die Annahme ursprünglicher Unterschiede unter den Körpern ist dem Aristoteles mit dem Begriff der Bewegung, also der Natur, unmittelbar gegeben, denn jede Bewegung ist entweder eine natürliche oder eine gewaltsame, die natürliche aber ist nothwendig früher, als die gewaltsame, eine natürliche Bewegung aber ist nicht möglich, ohne einen Gegensatz der natürlichen Orte, mithin auch der natürlichen Beschaffenheiten, des Schweren und Leichten [2] u. s. f. Diese Unterschiede aber können nicht in's Unbegrenzte fortgehen, weder an sich selbst noch auch nach der Erfahrung [3]. Ebenso wenig lassen sie sich — wie diess Aristoteles gegen Demokrit und Plato vielfach ausführt — auf die blos quantitativen Unterschiede der Grösse oder der ma-

1) Metaph. XIV, 3. 1090, b, 19: *ὀκ ἔοικε δ' ἡ φύσις ἐπεισοδιώδης ὖσα ἐκ τῶν φαινομένων, ὥσπερ μοχθηρὰ τραγῳδία.* Vgl. ebd. XII, 10, Schl. (oben S. 435, 1.)

2) De coelo III, 2. c. 3, Schl. De gen. et corr. II, 1. 329, a, 8 ff. 24.

3) De coelo III, 4.

thematischen Gestalt reduciren [1]), oder, gleichfalls blos quantitativ, aus der Verdichtung und Verdünnung Eines Urstoffs erklären [2]), es müssen vielmehr ursprüngliche qualitative Gegensätze angenommen werden. Im Besondern sucht diese Aristoteles von zwei Seiten her abzuleiten, von der subjektiven und objektiven. Die erstere Ableitung gründet sich bei ihm, wie bei Plato [3]), obwohl in anderer Weise, auf die Natur der sinnlichen Wahrnehmung. Alle Körper sind fühlbar (ἁπτά), die Grundunterschiede des Gefühls aber sind die des Kalten und Warmen, Trockenen und Feuchten. Diese Eigenschaften paarweise zusammengestellt ergeben sich vier mögliche Verbindungen: warm und trocken — das Feuer (unter dem aber Aristoteles [4]) mit Heraklit nicht die Flamme als solche, sondern nur die Wärme versteht; die Flamme ist ὑπερβολὴ θερμȣ̃); warm und feucht — die Luft; kalt und feucht — das Wasser; kalt und trocken — die Erde [5]). Objektiver, aus der Natur des Körperlichen selbst, wird die Vierzahl der Elemente mittelst der Reflexion auf die Verschiedenheit der physikalischen Orte gewonnen. Da nach dem eben Bemerkten gewisse natürliche Bewegungen angenommen werden müssen, in der Sphäre unter dem Himmel aber die Bewegungen nach unten und oben die ursprünglichsten sind, so muss es auch zwei Körper geben, von denen sich der eine naturgemäss nach oben, d. h. gegen den Umkreis der Welt bewegt, der andere nach unten, d. h. gegen die Mitte — jener das Feuer, dieser die Erde. Ebenso muss es dann aber auch ein Mittleres zwischen beiden geben, und zwar ein doppeltes, ein

1) De coelo III, 1. 298, b, 33. c. 5. 304. a, 1. c. 7 f. vgl. De gen. et corr. I, 2. 315, b, 30 ff.

2) De coelo III, 5.

3) Tim. 31, B ff.

4) De gen. et corr. II, 3. 330, b, 25. Meteor. I, 3. 340, b, 21.

5) De gen. et corr. II, 2. 3. Meteor. IV, 1, Anf.

solches, das der Erde an Schwere, und ein solches, das dem Feuer an Leichtigkeit zunächst steht — Wasser und Luft [1]). Diese vier Stoffe müssen in allen zusammengesetzten Körpern verbunden sein, denn nur durch die Verknüpfung ihrer entgegengesetzten Eigenschaften kann, wie diess von Aristoteles auch im Besondern gezeigt wird, ein bestimmter Körper zu Stande kommen [2]). Diese Verknüpfung aber ist nicht möglich, wenn sie nicht gegenseitig auf einander wirken und von einander leiden, ebendamit aber auch in einander übergehen [3]). Ein solcher Uebergang der Elemente in einander ist aber auch an und für sich nothwendig, denn aus was sollten sie entstehen, wenn nicht aus einander [4])? Alle Elemente bilden daher zusammen Ein Ganzes, einen in sich geschlossenen Kreis des Werdens und Vergehens, dessen Theile sich unaufhörlich aus der einen Grundform in die andere umsetzen, aber in der ruhelosen Veränderung ihrer Gestalt das Gesetz und die Form ihres Wechsels unerschütterlich festhalten.

Diess Alles gilt jedoch nur von dem Gebiet, innerhalb dessen die auf- und absteigende Bewegung und der Gegensatz stattfindet, von der Erde mit ihrer Atmosphäre. Ebenso ursprünglich, als die geradlinigte Bewegung, ist aber die kreisförmige, und diese allein ist die vollkommene Bewegung, wesshalb auch nur sie dem Weltganzen zukommt [5]). Wie es nun Körper giebt, denen die verschiedenen Arten der geradlinigten Bewegung ursprünglich zukommen, so setzt auch die Kreisbewegung einen Körper voraus, dessen ursprüngliche und natürliche Bewegung sie ist, und diesen nennt Aristoteles den Aether.

1) De coelo IV, 3 — 5. II, 3. 286, a, 12.
2) De gen. et corr. II, 8. vgl. c. 2.
3) A. a. O. II, 2. 329, b, 22. Ebd. c. 7.
4) De coelo III, 6. De gen. et corr. II, 4 f.
5) S. oben S. 442.

Dieser ist gegensatzlos, d. h. er ist weder leicht noch schwer, und es ist ihm aus diesem Grunde kein anderer Körper in derselben Art entgegengesetzt, wie z. B. das Wasser dem Feuer, denn auch der Kreisbewegung ist keine andere conträr entgegengesetzt, weil sie allein von jedem Punkt zu jedem geht; es kann ihm daher weder Werden noch Vergehen, noch Veränderung oder Wachsthum zukommen, denn jede derartige Veränderung geht von Entgegengesetztem zu Entgegengesetztem. Der Aether ist insofern kein Element im eigentlichen Sinn, wenn er auch das *πρῶτον ϛοιχεῖον* genannt wird [1]), sondern ein über den Streit der Elemente erhabenes, ewiges, unveränderliches und leidenloses Wesen, das allein Göttliche unter dem Materiellen [2]).

Durch dieses Verhältniss des Aethers zu den Elementen und der Elemente zu einander ist nun

b) die Einrichtung des Weltgebändes bestimmt. Indem nämlich jeder von diesen verschiedenen Körpern seinen bestimmten Ort hat, so stellen sie alle zusammen Ein stufenförmig geordnetes Ganzes dar, dessen einzelne Theile die verschiedenen Sphären der Welt sind. Dass alles Seiende Ein Ganzes bildet, dass es mithin nur Eine Welt giebt, diess würde sich schon aus dem ergeben, was oben (S. 434 f.) über die Einheit der Bewegung bemerkt worden ist, und diess ist der metaphysische Beweis für die Einheit der Welt. Da das erste Bewegende ohne Materie ist, so kann es nur Eines sein, denn ein Vielfaches ist nur, was an der Materie Theil hat. Wenn aber das Bewegende Eines ist, ist es auch, eben durch die Beziehung auf jenes, das Bewegte [3]). Das-

1) Meteor. I, 3. 339, b, 16. 340, b, 11.

2) De coelo I, 2—4. vgl. Meteor. a. a. O. De gen. an. II, 3. 736, b, 29, wo der Aether *ἕτερον σῶμα καὶ θειότερον τῶν καλεμένων ϛοιχείων* genannt wird.

3) Metaph. XII, 8. 1074, a, 31. s. o. S. 436, 2.

selbe beweist aber Aristoteles auch physikalisch, aus der Lehre von den Elementen [1]). Da nämlich das Wesen jedes Elements eben darin besteht, dass es vermöge seiner natürlichen Bewegung diesen bestimmten Ort einnimmt, so müssen alle elementarischen Körper, die es überhaupt giebt, ihren natürlichen Ort haben, in den sie sich bewegen, sobald sie nicht mit Gewalt verhindert werden; es ist also unmöglich, dass es noch eine Erd-, Wasser-, Luft-, Feuer- und Aetherregion giebt, ausser der, die wir wahrnehmen, d. h. dass es ausser dieser noch andere Welten giebt. Man könnte dieser Beweisführung einen Zirkel im Schliessen vorwerfen, sofern die Aristotelische Ableitung der Elemente ihrerseits auch wieder die Einheit des Weltganzen voraussetzt, diess aber nur desswegen, weil Aristoteles hier unnöthiger Weise beweist, was keines Beweises bedürftig war. Die Einheit der Welt ist mit ihrem Begriff ebenso unmittelbar gegeben, als die Einheit Gottes mit dem Begriff Gottes; die Welt oder die Gesammtheit des Seienden ist das Sein, ausser dem es kein Sein giebt, und auch Aristoteles sagt dieses, wenn er den Einwurf, dass sich doch sonst jeder Begriff in einer Mehrheit von Einzeldingen darstelle, oder doch darstellen könne, mit der Bemerkung zurückweist [2]): von der Welt gelte diess nicht, da sie die sämmtliche Materie in sich schliesse, sie sei nothwendig Eins und einzig und vollkommen. Von hier aus konnte nicht mehr gefragt werden: ob es nur Eine Welt gebe oder mehrere, sondern nur, ob diese Welt, die der Zahl nach Eine ist, auch ihrem Wesen nach Eins, ein innerlich zusammenhängendes Ganzes, Ein Weltsystem sei. Diess aber

1) De coelo I, 8.

2) A. a. O. c. 9. 278, a, 23. b, 21 ff. I, 1, Schl.: *τὸ δὲ πᾶν ἓ ταῦτα μόρια, τέλειον ἀναγκαῖον εἶναι καὶ καθάπερ τοὔνομα σημαίνει, πάντῃ, καὶ μὴ τῇ μὲν, τῇ δ' οὔ.* Vergl. das oben, S. 259, aus Plato Angeführte.

folgert Aristoteles richtig aus seiner Lehre von den Elementen, denn zugegeben, was früher gezeigt worden ist, dass die Gesammtheit des Materiellen in einem begrenzten Raume sei, zugegeben ferner, dass in diesem Raume Alles seinen bestimmten, natürlichen Ort habe, so ist auch der geordnete Zusammenhang alles Körperlichen anerkannt.

Näher besteht dieser Zusammenhang, was die Verhältnisse des Weltgebäudes im Grossen betrifft, darin, dass die verschiedenen einfachen Körper, in concentrischen Kreisen schichtenweise über einander gelagert, das kugelgestaltige Universum ausfüllen. Aristoteles beweist diess im Einzelnen. Die äussere Grenze der Welt, oder der Himmel, muss kugelgestaltig sein, nicht blos weil diess die vollkommenste Figur ist, sondern auch desswegen, weil nur in diesem Fall die Bewegung der Welt ohne Annahme eines leeren Raums ausserhalb derselben erklärlich ist [1]). Dieselbe Gestalt muss sich in den einzelnen himmlischen Sphären wiederholen, die sich Aristoteles als feste Körper denkt, in welchen die gleichfalls kugelförmigen Sterne so befestigt sind, dass sie sich nur zugleich mit ihren Sphären, nicht abgesondert bewegen können [2]). Dass die Erde eine Kugel ist, beweist ausser der Beobachtung des Erdschattens bei Mondsfinsternissen auch die Natur der Sache: da das Wesen des Erdkörpers darin besteht, der Mitte zuzustreben, so haben die Theile der Erde nur dann ihre natürliche Lage, wenn sie gleichmässig um die Mitte gelagert sind [3]). Aus demselben

1) De coelo II, 4. Aristoteles verlangt aus diesem Grunde für den Himmel die ganz vollendete Kugelgestalt; er ist *κατ' ἀκρίβειαν ἔντορνος ὄντως ὥστε μηθὲν μήτε χειρόκμητον ἔχειν παραπλησίως μήτ' ἄλλο μηθὲν τῶν παρ' ἡμῖν ἐν ὀφθαλμοῖς φαινομένων.*

2) Wie De coelo II, 8. 9. 11. ausführlich gezeigt wird.

3) De coelo II, 14. 297, a, 6 ff. Am Schluss dieses Kap. bemerkt Aristoteles, auf astronomische Gründe gestützt, die Erde könne

Grunde folgt endlich auch, dass die übrigen Elemente, Wasser, Luft und Feuer, in hohlen Kugeln die Erde und einander umschliessen, da auch von diesen jedes vermöge des gleichmässigen Anziehungsverhältnisses seiner Theile zur Mitte sich in gleichen Entfernungen um diese ansetzen muss [1]). Das gleiche Verhältniss wiederholt sich dann auch innerhalb dieser Sphären: der Theil des Aethers, welcher der Erdatmosphäre näher liegt, ist weniger rein, als der obere, die dem Feuerkreis nähere obere Luft ist dem Feuer, die untere dem Wasser näher verwandt, jene die trockene, diese die feuchte Ausdünstung [2]) (*ἀναθυμίασις* und *ἀτμός*), so dass sich also in der Lage der elementarischen Körper im Ganzen und Einzelnen ein stufenweises Herabsteigen von der Vollkommenheit des äussersten himmlischen Kreises zur Schwere des Irdischen darstellt.

In dieser Stufenreihe verhalten sich nun die oberen Sphären zu den unteren wie die Form zur Materie, d. h. die oberen sind das Wirkende, die unteren das Leidende, jene das Bewegende, diese das Bewegte [3]). Neben dieser Bewegung von Aussen hat aber auch jede Sphäre ihr eigenthümliches Princip der Bewegung in sich selbst. Wiewohl nämlich Aristoteles der Platonischen Lehre von der Weltseele widerspricht [4]), und die Bewegung der Welt nicht durch ein selbst bewegtes, sondern durch ein

nicht sehr gross sein — Mathematiker berechnen ihren muthmasslichen Umfang auf 400,000 Stadien (10,000 geogr. Meilen, also immer noch fast um die Hälfte zu viel) — die Vermuthung, dass der atlantische und der indische Ocean Ein Meer seien, habe daher viel für sich. Ueber die Grösse der Erde s. auch Meteor. I, 3. 339, b, 6. 340, a, 6.

1) De coelo II, 4. 287, a, 30. vgl. IV, 3. 310, b, 11. Meteor I, 2. I, 3. 340, b, 19 ff. II, 2. Anf.

2) Meteor. I, 3. 340, b, 6 ff.

3) De coelo IV, 3. 310, b, 7 ff. Meteor. I, 2. 339, a, 21.

4) De an. I, 3. 406, b, 25 ff. De coelo II, 1. 284, a, 26.

unbewegtes Bewegendes bewirkt sein lässt (s. o.), so ist doch der Himmel seiner Ansicht nach ein belebtes und beseeltes Wesen (ἔμψυχος), so gut wie die Thiere [1]; ebenso müssen die einzelnen Sphären innerhalb der äussersten ihre besonderen bewegenden Principien haben, da ihre Bewegung von der des Weltganzen verschieden ist, und diese bewegenden Kräfte müssen unbewegte, ewige und immaterielle Substanzen sein, aus demselben Grunde, aus dem der Beweger des Weltalls eine solche Substanz ist, weil jede Bewegung ein vom Bewegten verschiedenes Bewegendes, und jede ewige Bewegung ein aller Bewegung vorangehendes, mithin ewiges und unbewegtes Bewegendes voraussetzt [2]. Aber auch die Elemente der unterhimmlischen Region haben, wie wir bereits wissen, ihre ursprünglichen natürlichen Bewegungen, und sind insofern gewissermassen beseelt, und findet auch Aristoteles das Princip des elementarischen Lebens in alterthümlicher Weise zunächst in der Luft [3], so will er doch selbst der Erde eine Art eigenthümlichen Lebens nicht absprechen [4]. Die Einrichtung des Weltgebäudes ist so das Produkt einer doppelten Bewegung: der allgemeinen, welche vom ersten Bewegenden zunächst auf den äussersten Kreis des Himmels ausgeht, und der

1) De coelo II, 2. 284, b, 30 ff. 285, a, 27 ff. vgl. das oben S. 464, 2 über den Aether Angeführte.

2) Metaph. XII, 8. 1073, a, 26. De coelo II, 12. 292, a, 18. (über die Gestirne): ἀλλ' ἡμεῖς ὡς περὶ σωμάτων αὐτῶν μόνον, καὶ μονάδων τάξιν μὲν ἐχόντων, ἀψύχων δὲ πάμπαν, διανοȣ́μεθα· δεῖ δ' ὡς μετεχόντων ὑπολαμβάνειν πράξεως καὶ ζωῆς u. s. w.

3) De gen. an. III, 11. 762, a, 18: γίνεται δ' ἐν γῇ καὶ ἐν ὑγρῷ τὰ ζῶα καὶ τὰ φυτὰ διὰ τὸ ἐν γῇ μὲν ὕδωρ ὑπάρχειν, ἐν δ' ὕδατι πνεῦμα, ἐν δὲ τȣ́τῳ παντὶ θερμότητα ψυχικὴν, ὥϛε τρόπον τινὰ πάντα ψυχῆς εἶναι πλήρη. Ebd. IV, 10. 778, a, 2: βίος γάρ τις καὶ πνεύματός ἐϛι καὶ γένεσις καὶ φθίσις.

4) Meteor. I, 14. — s. u.

eigenthümlichen, die jedem Weltkörper vermöge seiner individuellen Beschaffenheit zukommt.

Demgemäss zerfällt nun auch das Universum in zwei Theile, deren Gegensatz eine Grundbestimmung der Aristotelischen Physik ist: der, in welchem die individuelle Bewegung über die allgemeine, und der, in welchem die allgemeine über die individuelle vorherrscht, die Erde und der Himmel, das Diesseits und das Jenseits. Der Himmel ist das Gebiet der gleichförmigen Bewegung und des unvergänglichen Seins, die Erde das der ungleichmässigen Bewegung, des Wechsels, des Entstehens und Vergehens. In der himmlischen Sphäre ist nur Ein Stoff, der Aether [1]), und nur Eine gleichförmige und vollkommene Bewegung, die Drehung im Kreise, daher auch kein Werden und kein Wechsel, denn alles Werden geht von Entgegengesetztem zu Entgegengesetztem, hier aber ist nur Ein gleichartiges Sein. Erst mit der Erdatmosphäre beginnt der Gegensatz der Elemente und der Bewegung nach oben und nach unten, und ebendamit der Wechsel und die Vergänglichkeit [2]).

Ein ähnlicher Gegensatz wiederholt sich aber in der himmlischen Region selbst in dem Verhältniss des Fixsternhimmels zu den Planetensphären. Der Fixsternhimmel ist die äusserste Grenze der Welt, welche dem ersten Bewegenden zunächst liegt, der *πρῶτος ὐρανὸς*, wie ihn Aristoteles nennt. Vermöge dieser Stellung ist die Art seines Seins und seiner Bewegung die vollkommenste. Er ist nur Einer, wie das erste Bewegende selbst, nicht in eine Vielheit von Sphären getheilt, dafür aber ist in ihm wegen der Fülle seines Lebens eine unzählbare Menge

1) S. o. und Meteor. I, 3. 340, b, 6: *τὸ μὲν γὰρ ἄνω καὶ μέχρι σελήνης ἕτερον εἶναι σῶμά φαμεν πυρός τε καὶ ἀέρος* u. s. w.

2) De coelo I, 3. 270, a, 12 ff. c. 12. Schl. De gen. et corr. I, 7. S. auch oben S. 463.

himmlischer Körper [1]: seine Bewegung ist die schlechthin gleichmässige, wandellose Kreisbewegung [2], nach der besten Seite, nach rechts [3], sein Wesen übertrifft alle übrigen weit, und kommt dem des absolut Göttlichen am Nächsten [4]. Er umschliesst alle Körper und wird von keinem umschlossen, ausser ihm ist weder Raum, noch Zeit; darum ist er auch nicht im Raume, und keine Zeit macht ihn altern und nichts in ihm ist irgend einer Veränderung unterworfen, sondern frei von Wechsel und Leiden führt er das beste und in sich befriedigtste Leben in alle Ewigkeit. Von ihm stammt auch allem Anderen, dem Einen klarer, dem Anderen dunkler, das Sein und das Leben [5]. Weniger vollkommen ist die planetarische Region, zu der Aristoteles ausser den fünf den Alten bekannten Planeten auch Sonne und Mond rechnet. An die Stelle der Einen, viele Himmelskörper tragenden Sphäre tritt hier eine Mehrheit übereinanderliegender Sphären, von denen aber jede nur Einen Stern enthält [6], und die

1) De coelo II, 12.

2) Ebd. c. 6.

3) Ebd. c. 5. Die rechte Seite des Universums nennt Aristoteles eben diejenige, woher die Bewegung des Fixsternhimmels kommt, also die westliche, weil diese Bewegung die vollkommenste, die rechte Seite aber die geehrtere sei, und da nun diese von unserem Standpunkt aus angesehen die linke ist, so sagt er, wir befinden uns auf der unteren, die Bewohner der südlichen Halbkugel dagegen auf der oberen Seite der Welt. A. a. O. c. 2. 285, a, 27 ff.

4) A. a. O. c. 12. 292, b, 17. 28.

5) De coelo I, 9. 279, a, 11: *ἅμα δὲ δῆλον ὅτι ȣ̓δὲ τόπος ȣ̓δὲ κενὸν ȣ̓δὲ χρόνος ἐςὶν ἔξω τȣ̃ ȣ̓ρανȣ̃ ... διόπερ ȣ̓́τ' ἐν τόπῳ τἀκεῖ πέφυκεν, ȣ̓́τε χρόνος αὐτὰ ποιεῖ γηράσκειν, ȣ̓́τ' ἐςὶν ȣ̓δενὸς ȣ̓δεμία μεταβολὴ τῶν ὑπὲρ τὴν ἐξωτάτην τεταγμένων φοράν, ἀλλ' ἀναλλοίωτα καὶ ἀπαθῆ τὴν ἀρίςην ἔχοντα ζωὴν καὶ τὴν αὐταρκεςάτην διατελεῖ τὸν ἅπαντα αἰῶνα ... ὅθεν καὶ τοῖς ἄλλοις ἐξήρτηται, τοῖς μὲν ἀκριβέςερον τοῖς δ' ἀμαυρῶς, τὸ εἶναί τε καὶ ζῆν.* Vgl. II, 1. 284, a, 13, und das oben S. 464 Angeführte.

6) De coelo II, 12. 292, b, 22 ff. Metaph. XII, 8.

Bewegung dieser Sphären geht nicht von der Rechten zur Linken, sondern von der Linken zur Rechten [1]), und ist nicht mehr die reine Kreisbewegung, sondern durch die von den oberen Planetensphären auf die unteren ausgehende Wirkung wird sie gestört, und daher die Schiefe der Planetenbahnen, und die Ungleichmässigkeit der Bewegung, mit der die Planeten ihre Bahnen durchlaufen [2]). Nichtsdestoweniger gehören auch die Planeten noch zu dem Göttlichsten unter dem Sichtbaren, zu dem, was der Wandelbarkeit und dem Leiden entnommen ist, und das beste Ziel erreicht hat [3]) — eine Anschauung, die dem Aristoteles so feststeht, dass er in ächt antikem Geist die Sterne für Wesen von einer weit göttlicheren Natur hält, als den Menschen [4]), und um dieser ihrer höheren Natur willen aller, auch der geringsten Kenntniss, die wir von ihnen haben können, einen unschätzbaren Werth beilegt [5]).

1) Ebd. II, 2. 285, b, 28.

2) De coelo II, 6, Anf. c. 10. vgl. De gen. et corr. II, 10. 336, a, 31 ff. und Metaph. XII, 8. 1073, b, 38. Das Nähere über die in der letztern Stelle enthaltene astronomische Theorie gehört nicht hieher; s. hierüber Ideler in der Abhandlung über Eudoxus, Abh. der Berl. Akad. vom J. 1830. Hist.-philol.. Kl. S. 73 ff. Krische, Forschungen u. s. w. I, 288 ff.

3) Phys. II, 4. 196, a, 33: *τὸν οὐρανὸν καὶ τὰ θειότατα τῶν φαινομένων*. Metaph. XII, 8. 1074, a, 17 (nachdem von den Planetensphären gesprochen ist): *εἰ δὲ μηδεμίαν οἷόν τ' εἶναι φορὰν μὴ συντείνουσαν πρὸς ἄστρου φοράν, ἔτι δὲ πᾶσαν φύσιν καὶ πᾶσαν οὐσίαν ἀπαθῆ καὶ καθ' αὑτὴν τοῦ ἀρίστου τετυχηκυῖαν τέλους εἶναι δεῖ νομίζειν* u. s. w. Z. 10: *τέλος ἐστὶ πάσης φορᾶς τῶν φερομένων τι θείων σωμάτων κατὰ τὸν οὐρανόν*. De part. an. I, 5, Anf. De gen. et corr. II, 9. Anf. u. ö.

4) Eth. Nik. VI, 7. 1141, a, 34: *ἀνθρώπου ἄλλα πολὺ θειότερα τὴν φύσιν, οἷον φανερώτατά γε ἐξ ὧν ὁ κόσμος συνέστηκεν.*

5) De part. an. I, 5. 644, b, 31: gerade über die ewigen und ungewordenen Wesen (die Gestirne) wissen wir am Wenigsten; aber *εἰ καὶ κατὰ μικρὸν ἐφαπτόμεθα, ὅμως διὰ τὴν τιμιότητα τοῦ γνωρίζειν ἥδιον ἢ τὰ παρ' ἡμῖν ἅπαντα, ὥσπερ καὶ τῶν ἐρω-*

In der Abweichung der Planetenbewegung von der des Fixsternhimmels liegt nun bereits der Grund für den Wechsel, welcher die Gegend unter dem Monde beherrscht. Indem die Gestirne, und namentlich die Sonne, der Erde bald näher bald ferner stehen, so üben sie auf diese einen ungleichen Einfluss, und die Folge davon ist der Wechsel des Entstehens und Vergehens [1]). Derselbe ergiebt sich aber auch aus allgemeineren Gründen. Denn nothwendig muss in der Kreisbewegung des Universums eine ruhende Mitte sein (die nun aber Aristoteles nicht als mathematischen Punkt, sondern als Körper fasst), also auch ein Körper, dessen Natur es ist, in der Mitte zu ruhen, die Erde, dann aber auch das ihr Entgegengesetzte, das Feuer, und die zwischen beiden in der Mitte liegenden Elemente. Das Entgegengesetzte aber und in entgegengesetzter Richtung Bewegte steht im Verhältniss gegenseitigen Wirkens und Leidens; hier ist daher nothwendig Wechsel, Entstehen und Vergehen [2]). So erhält Aristoteles den tief in sein System eingreifenden Gegensatz des Diesseits und Jenseits, der hier übrigens noch rein physikalische Bedeutung hat: das Jenseits ist die Region des wandellosen Seins und der unveränderlich gleichen Bewegung, das Diesseits die der elementarischen Gegensätze und des Werdens [3]). Doch darf man auch diesen Gegensatz nicht so spannen, dass dadurch die Einheit des Weltganzen aufgehoben würde: wie vielmehr der

μένων τὸ τυχὸν καὶ μικρὸν μόριον κατιδεῖν ἥδιόν ἐστιν ἢ πολλὰ ἕτερα καὶ μεγάλα δι' ἀκριβείας ἰδεῖν. De coelo II, 12, Anf.

1) De gen. et corr. II, 10.

2) De coelo II, 3.

3) Die Belege enthält das Bisherige; s. bes. S. 469. 1. 2. 471, 3 und die zwei vorigen Anm. Spätere haben aus dieser Lehre den Satz gemacht, über dem Aristoteles von den christlichen Theologen so viel angefochten worden ist, dass sich die Vorsehung nur bis zur Gegend des Monds erstrecke, wohl veranlasst durch die Schrift De mundo c. 6. 398, a.

Wechsel des Irdischen durch die Bewegung der oberen Sphären selbst bedingt, und für diese Bewegung nothwendig ist, so nimmt auch andererseits dieses an der Unveränderlichkeit des Himmlischen in seiner Art theil: die ununterbrochene Bewegung des Himmels macht, dass auch das Werden in endlosem Kreislauf fortgeht [1]); oder die Sache teleologisch betrachtet: da das, was der höchsten Ursache ferner steht, kein ewiges Sein besitzen konnte, so hat ihm Gott statt dessen ein unaufhörliches Werden verliehen, und so alle Lücken im Weltganzen ausgefüllt [2]). Wiewohl daher die Erde der unvollkommenste Theil der Welt ist, so ist doch auch sie ein Moment in der Vollkommenheit des Ganzen, und insofern auch selbst so vollkommen, als sie sein konnte.

Hat aber die Abnahme der Vollkommenheit in der Natur auf der Erde ihre Spitze erreicht, so beginnt auch hier wieder ein Umschwung, indem sich die Materie, welche unter dem Monde die höchste Herrschaft über die Form ausübt, in den organischen Gebilden und in letzter Beziehung im Menschen wieder zu vollendeter Formbestimmung entwickelt. Die weitere Ausführung und Begründung dieses Gedankens ist es, welche das philosophische Interesse der Aristotelischen Lehre über c. die organische Natur ausmacht, und welche hier allein in's Auge gefasst werden soll, wogegen die weiteren Untersuchungen über die meteorologischen Er-

1) De gen. et corr. II, 10. 336, a, 15. b, 2. vgl. Ebd. c. 11, 338, a, 2 ff. c. 4. 5.

2) Ebd. c. 10. 336, b, 27: *ἐπεὶ γὰρ ἐν ἅπασιν ἀεὶ τῦ βελτίονος ὀρέγεσθαί φαμεν τὴν φύσιν, βέλτιον δὲ τὸ εἶναι ἢ τὸ μὴ εἶναι, τῦτο δ' ἀδύνατον ἐν ἅπασιν ὑπάρχειν διὰ τὸ πόῤῥω τῆς ἀρχῆς ἀφίστασθαι, τῷ λειπομένῳ τρόπῳ συνεπλήρωσε τὸ ὅλον ὁ θεὸς, ἐντελεχῆ* (wohl besser *ἐνδελ.*) *ποιήσας τὴν γένεσιν· οὕτω γὰρ ἂν μάλιστα συνείροιτο τὸ εἶναι* (so entsteht im Sein am Wenigsten eine Lücke) *διὰ τὸ ἐγγύτατα εἶναι τῆς οὐσίας τὸ γίνεσθαι ἀεὶ καὶ τὴν γένεσιν.*

scheinungen, über die Thiergattungen, den thierischen und menschlichen Organismus und seine Funktionen, und Aehnliches, so wichtig sie auch an sich selbst sind, doch von uns der Geschichte der Naturwissenschaften überlassen werden müssen.

Was die organische Natur von der unorganischen unterscheidet, ist im Allgemeinen das Leben, oder die Seele. Eine Seele schreibt nämlich Aristoteles nicht blos den denkenden und empfindenden Wesen zu, sondern allen denen, welche ein eigenthümliches Princip des Lebens in sich haben: die Seele ist die erste Entelechie, d. h. das ursprüngliche Lebensprincip eines organischen Körpers [1]), oder wie diess mehr im Einzelnen gezeigt wird: sie ist das Princip des Körpers in den drei möglichen Beziehungen, als die Form und das Wesen (*οὐσία, λόγος*), als die bewegende Ursache und als die Endursache desselben [2]). Das materielle Element, an welches die Seele zunächst gebunden ist, und mittelst dessen sie sich auch fortpflanzt, ist die Lebenswärme, der den lebenden Wesen inwohnende ätherische Stoff [3]); sie selbst aber ist kein Stoff, wie diess Aristoteles ausser anderen Gründen besonders aus der Einheit des Seelenlebens beweist, welche dem blos Materiellen fehlt [4]), sie ist vielmehr nur die ideale Einheit und Quelle aller Lebensthätigkeiten. Durch seine Beziehung auf die Seele ist die Beschaffenheit jedes organischen Körpers bedingt, denn die Natur giebt, wie ein verständiger Mann, Jedem nur das Werkzeug, welches er gebrauchen kann [5]). Ebenso er-

1) De an. II, 1. 412, b, 4: *εἰ δή τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ.*

2) Ebd. II, 4. 415, b, 8 ff.

3) De gen. an. II, 3. 736, b, 29 ff.

4) De an I, 5. 410, b, 10. vgl. c. 3. 407, a, 2.

5) De part. an. I, 5. 645, b, 14: *ἐπεὶ δὲ τὸ ὄργανον πᾶν ἕνεκά του τῶν δὲ τοῦ σώματος μορίων ἕκαστον ἕνεκά του, τὸ δ' οὗ ἕνεκα*

folgt auch die Bildung jedes Organismus in dieser bestimmten Weise nicht aus mechanischen Ursachen, sondern nur desswegen, weil der Keim dieser bestimmten Seele in ihn gelegt ist [1]), oder was dasselbe, weil es dem Zweck desselben gemäss ist [2]); zu den edelsten Theilen verwendet die Natur den besten Stoff, zu den unedleren geringeren [3]), und zuerst bildet sie die Theile des Körpers, welche die wesentlichen Bedingungen des Lebens enthalten, dann mittelst dieser das Ganze, und erst in dritter Reihe die Glieder, welche zum äusseren Gebrauch für das Letztere dienen [4]), zuerst die allgemeinen Grundlagen des organischen Lebens, dann erst die bestimmte, individuelle Gestalt der besonderen Gattung [5]). Aus demselben Grunde findet bei der Auflösung des Organismus die umgekehrte Ordnung statt; das, was zum Leben am Wenigsten entbehrt werden kann, erstirbt zuletzt, das Entbehrlichste zuerst, so dass also die Natur am Ende kreisförmig zum Anfang zurückkehrt [6]). Selbst die Ernährung

πρᾶξίς τις, φανερὸν ὅτι καὶ τὸ σύνολον σῶμα συνέστηκε πράξεώς τινος ἕνεκα πλήρους . . . ὥστε καὶ τὸ σῶμά πως τῆς ψυχῆς ἕνεκεν, καὶ τὰ μόρια τῶν ἔργων πρὸς ἃ πέφυκεν ἕκαστον. IV, 10. 687, a, 10: ἡ δὲ φύσις ἀεὶ διανέμει, καθάπερ ἄνθρωπος φρόνιμος, ἕκαστον τῷ δυναμένῳ χρῆσθαι. Die weitere Ausführung dieses Gedankens ist die ganze Schrift de partibus animantium.

1) De gen. an. II, 4. 740, b, 12: ἡ δὲ διάκρισις γίγνεται τῶν μορίων (bei der Bildung des Fötus) ὀυχ ὡς τινες ὑπολαμβάνουσι, διὰ τὸ πεφυκέναι φέρεσθαι τὸ ὅμοιον πρὸς τὸ ὅμοιον (also wie beim elementarischen Process) ἀλλ' ὅτι τὸ περίττωμα τὸ τοῦ θήλεως δυνάμει τοιοῦτόν ἐστιν οἷον φύσει τὸ ζῶον, καὶ ἔνεστι δυνάμει τὰ μόρια ἐνεργείᾳ δ' οὐθὲν . . καὶ ὅτι τὸ ποιητικὸν καὶ τὸ παθητικὸν, ὅταν θίγωσιν, . . εὐθὺς τὸ μὲν ποιεῖ τὸ δὲ πάσχει.

2) Ebd. c. 6. 744, a, 36.

3) Ebd. 744, b, 11.

4) Ebd. 742, a, 16 ff., c. 1, Schl.

5) Ebd. c. 3. 736, a, 27 ff. der Samen und der Embryo habe zuerst nur die Pflanzenseele, erst in der Folge entwickle sich die animalische: ὕστερον γὰρ γίνεται τὸ τέλος, τὸ δ' ἴδιόν ἐστι τὸ ἑκάστου τῆς γενέσεως τέλος. Vgl. c. 1. 735, a, 4 ff.

6) Ebd. c. 5, Schl.: συμβαίνει δ' ἐπὶ πάντων τὸ τελευταῖον γινό-

lässt sich nicht blos materiell, aus der Wirkung der Lebenswärme, sondern nur aus der Thätigkeit der Seele erklären, die darin nach einem bestimmten Zweck und Maass verfährt [1]). Erst in der organischen Natur kommt daher die Zweckthätigkeit der Natur wieder zu ihrem Rechte, und diese ist insofern selbst der Zweck, dem auch die unorganische dienen muss: die Elemente sind wegen des aus ihnen zusammengesetzten (die ὁμοιομερῆ, d. h. Fleisch, Knochen u. s. f.) da, und dieses wegen der organischen Gebilde [2]). Hier also kehrt sich die Ordnung des Seins um, und das, was seiner Entstehung nach das Spätere ist, ist seinem Werth und Wesen nach das Frühere [3]): die organische Natur ist der Wendepunkt, in dem die absteigende Stufenreihe des natürlichen Seins in eine aufsteigende übergeht.

Die Stufen dieser Entwicklung müssen nun dem Obigen zufolge durch die Unterschiede des Seelenlebens bestimmt sein. Aristoteles unterscheidet in dieser Beziehung zunächst die blos ernährende, oder Pflanzenseele, und die empfindende oder Thierseele, wozu dann im Menschen als Drittes die Vernunft (νοῦς) hinzukommt [4]). Die genaueren Bestimmungen und Modifikationen dieses Unterschieds werden weiter unten zur Sprache kommen; im Allgemeinen hält Aristoteles an dem Grundsatze fest, dass die höhere Stufe nicht ohne die niederen sein kann,

μενον πρῶτον ἀπολείπειν, τὸ δὲ πρῶτον τελευταῖον, ὥσπερ τῆς φύσεως διαυλοδρομούσης καὶ ἀνελιττομένης ἐπὶ τὴν ἀρχὴν ὅθεν ἦλθεν.

1) De an. II, 4. 416, a, 9 ff.

2) De part. an. II, 1. 646, b, 5.

3) A. a. O. 646, a, 24: ἐπεὶ δ' ἐναντίως ἐπὶ τῆς γενέσεως ἔχει καὶ τῆς οὐσίας· τὰ γὰρ ὕστερα τῇ γενέσει πρότερα τὴν φύσιν ἐστὶ, καὶ πρῶτον τὸ τῇ γενέσει τελευταῖον. Vgl. auch das früher S. 382 Angeführte.

4) De an. II, 2 u. ö.

wohl aber diese ohne jene [1]), dass sich also die niederen Seelenthätigkeiten zu den höheren verhalten, wie die Mittel zum Zweck, wie sich denn aus diesem Grunde auch bei der Entstehung des Individuums zuerst nur die ernährende, erst in der Folge auch die empfindende und bewegende Seele bilden soll [2]).

Was das Einzelne jenes Processes betrifft, so ist das Hauptaugenmerk unsers Philosophen, die ununterbrochene Stetigkeit des Fortgangs vom Unorganischen bis zur höchsten Stufe des organischen Lebens nachzuweisen.

„Die Natur macht den Uebergang vom Leblosen zum Lebendigen so allmählig, dass durch die Stetigkeit desselben die Grenze zwischen beiden und die Stellung der Mittelglieder unsicher wird. Nach dem Reiche des Leblosen kommt zunächst das der Pflanzen, und unter diesen sind nicht nur im Einzelnen Unterschiede der grösseren oder geringeren Lebendigkeit zu bemerken, sondern auch die ganze Gattung erscheint in Vergleich mit dem Unorganischen als belebt, in Vergleich mit den Thieren als leblos. Weiter ist auch der Uebergang von den Pflanzen zu den Thieren stetig, denn bei manchen Seethieren kann man zweifeln, ob sie Thiere oder Pflanzen sind, da sie an den Boden angewachsen sind, und nicht losgetrennt leben können; ja die ganze Klasse der Schaalthiere gleicht, mit denen zusammengehalten, die gehen können, blossen Pflanzen“ [3]). Das Gleiche gilt aber auch von der Empfindung, der Körperbildung, der Lebensweise, der Fortpflan-

1) De an. II, 3. 414, b, 28. c. 2. 413, a, 31 vgl. die ähnliche Bestimmung bei Plato, oben S. 272.

2) De gen. an. II, 3 s. o. 475, 5.

3) Hist. an. VIII, 1. 588, b, 4 vgl. De part. an. IV, 5. 681, a, 12: ἡ γὰρ φύσις μεταβαίνει συνεχῶς ἀπὸ τῶν ἀψύχων εἰς τὰ ζῶα διὰ τῶν ζώντων μὲν οὐκ ὄντων δὲ ζώων οὕτως ὥστε δοκεῖν πάμπαν μικρὸν διαφέρειν θατέρου θάτερον τῷ σύνεγγυς ἀλλήλοις.

zung, der Ernährung der Jungen u. s. f.; in allen diesen Beziehungen, ist — wie diess Aristoteles a. d. a. St. des Genaueren nachweist — ein allmähliger Fortschritt vom Pflanzen- zum Thierleben nicht zu verkennen. Die ganze organische Natur ist so Ein Ganzes, in welchem sich der Begriff des Lebens in stufenweisem Fortschritt von schwachen Anfängen aus zu seiner höchsten Darstellung im Menschen entwickelt.

Das erste Glied dieser Entwicklungsreihe findet nun Aristoteles schon in der scheinbar leblosen Natur. Auch das Unorganische ist seiner Ansicht nach in gewissem Sinne als ein Beseeltes und Lebendiges zu betrachten; auch die Luft hat ihr Leben, ihr Entstehen und Vergehen [1]), auch dem Erdkörper, wie dem der Pflanzen und Thiere, kommt Jugend und Alter zu, nur dass diese bei ihm nicht an allen Theilen zugleich, sondern abwechslungsweise bald an diesem bald an jenem eintreten; ein Beweis davon ist die Entstehung von Land, wo Meer, und von Meer, wo Land war [2]); ja das Meer als Ganzes wird von unserem Philosophen als eine Art organischer Aussonderung (περίττωμα) der Erde betrachtet [3]).

Die nächste Stufe nehmen die Pflanzen ein; ihnen schreibt Aristoteles zuerst nicht nur ein Analogon der Seele, sondern eine wirkliche einem organischen Leib inwohnende Seele zu, freilich aber nur eine Seele der niedrigsten Art, die ψυχὴ θρεπτικὴ, deren Funktionen in der Ernährung und der Fortpflanzung der Gattung aufgehen [4]). Die Bewegung und Empfindung dagegen und

1) S. o. S. 468, 3.

2) Meteor. I, 14. 351, a, 26.

3) Meteor. II, 2. 355, b, 4 ff. 356, a, 35.

4) De an. II, 1. 412, a, 27 ff. c. 2. 413, a, 25 ff. c. 3, Anf. c. 4. 415, a, 23. vgl. De part. an. II, 1. 655, b, 32. IV, 5. 681, a, 9. Hist. an. VIII, 1. gen. an. II, 4, Schl. u. Ritter Gesch. d. Phil. III, 268 f.

das Princip derselben, die *ψυχὴ αἰσθητικὴ*, fehlt den Pflanzen; sie haben keinen Einheitspunkt (*μεσότης*) ihres Lebens, wie sich diess daran zeigt, dass sie grossentheils fortleben, wenn sie zerschnitten werden [1]; sie gleichen insofern zusammengewachsenen Thieren, und haben zwar in der Wirklichkeit nur Eine, an sich dagegen mehrere Seelen [2]. Aus demselben Grunde sind auch die Geschlechter in ihnen noch nicht geschieden: mit ihrer Lebensthätigkeit auf die Fortpflanzung der Gattung beschränkt befinden sie sich im Zustand einer beständigen Vereinigung der Geschlechter [3]. Ihr ganzer Organismus endlich ist noch einfacher [4], die Zweckthätigkeit tritt in ihm noch weniger bestimmt hervor [5], und schon ihre Stellung, mit dem ernährenden Theile nach unten, im Boden festgewurzelt, zeigt ihre geringere Entwicklung [6]. So tief sie aber nach dieser Seite noch stehen, so hoch ist doch andererseits die Funktion der ernährenden Seele, und namentlich die Fortpflanzung der Gattung anzuschlagen, denn diese gilt auch dem Aristoteles, wie dem Plato [7], für die Weise, in der das Sterbliche allein der Unsterb-

1) De an. I, 5. 411, b, 19. II, 2. 413, b, 16. c, 12. 424, a, 32. De juv. et sen. c. 2. 468, a, 28. vgl. part an. IV, 5. 682, a, 6. De resp. c. 17. 479, a, 1.

2) De juv. et sen. c. 2 468, b, 9 (von gewissen Insekten, die ebenso, wie die Pflanzen, getheilt leben können): *ἐοίκασι γὰρ τὰ τοιαῦτα τῶν ζώων πολλοῖς ζώοις συμπεφυκόσιν.* De gen. an. I, 23. 731, a, 21: *ἀτεχνῶς ἔοικε τὰ ζῶα ὥσπερ φυτὰ εἶναι διαιρετά.* De an. II, 2. 413, b, 18: *ὡς οὔσης τῆς ἐν τούτοις ψυχῆς ἐντελεχείᾳ μὲν μιᾶς ἐν ἑκάστῳ φυτῷ, δυνάμει δὲ πλειόνων.* De long. et brev. vit. c. 6. 467, a, 18.

3) De gen. an. I, 23.

4) De an. II, 1. 412, b, 1.

5) Phys. II, 8. 199, b, 9: *καὶ ἐν τοῖς φυτοῖς ἔνεστι τὸ ἕνεκά του ἧττον δὲ διήρθρωται.*

6) De an. II, 4. 416, a, 4. De juv. et sen. c. 1, Schl. De inc. an. c. 4, Anf. c. 5 g. E.

7) S. o. S. 167.

lichkeit theilhaftig werden kann: wie das Irdische überhaupt in der Endlosigkeit seines Werdens die Unveränderlichkeit des Himmlischen nachahmt, so ist für die lebendigen Wesen die Geschlechtsfortpflanzung das Mittel, innerhalb ihrer bestimmten Gattung am Ewigen und Göttlichen theilzunehmen [1]; indem daher diese zuerst bei den Pflanzen eintritt, so zeigt sich hierin, in Vergleich mit dem Unorganischen, ein bedeutender Fortschritt [2].

Weit höher stehen aber allerdings die Thiere. Schon äusserlich unterscheiden sie sich von den Pflanzen durch ihre Stellung [3], noch mehr aber durch ihre innere Organisation, denn die Thiere, wenigstens diejenigen von ihnen, welche den Charakter des animalischen Lebens reiner darstellen, haben zuerst einen Mittelpunkt ihres Lebens, eine Einheit der Seelenthätigkeit [4], und in Folge davon auch einen Mittelpunkt ihres Organismus — bei den ausgebildeteren Thieren das Herz, bei niedrigeren Gattungen ein diesem entprechendes Organ [5]. Hier kommt daher zur ernährenden Seele die empfindende hinzu, denn

1) De gen. an. II, 1. 731, b, 31: ἐπεὶ γὰρ ἀδύνατος ἡ φύσις τȣ̃ τοιȣ́τȣ γένȣς ἀΐδιος εἶναι, καθ' ὃν ἐνδέχεται τρόπον, κατὰ τȣ̃τόν ἐστιν ἀΐδιον τὸ γιγνόμενον. ἀριθμῷ μὲν ȣ̃ν ἀδύνατον, . . εἴδει δ' ἐνδέχεται· διὸ γένος ἀεὶ ἀνθρώπων καὶ ζῴων ἐστὶ καὶ φυτῶν. De an. II, 4. 415, a, 26: φυσικώτατον γὰρ τῶν ἔργων τοῖς ζῶσιν, ὅσα τέλεια καὶ μὴ πηρώματα, ἢ τὴν γένεσιν αὐτομάτην ἔχει, τὸ ποιῆσαι ἕτερον οἷον αὐτὸ, ζῷον μὲν ζῷον, φυτὸν δὲ φυτὸν, ἵνα τȣ̃ ἀεὶ καὶ τȣ̃ θείȣ μετέχωσιν ᾗ δύνανται u. s. w. De gen. et corr. II, 11, Schl. Oec. 1, 3. 1343, b, 25. S. auch oben S. 473, 2.

2) Aristoteles bemerkt desshalb auch (De an. II, 4. 416, b, 23), die Pflanzenseele würde besser die erzeugende, als die ernährende genannt, weil Alles nach seinem letzten Zweck zu benennen sei.

3) S. o S. 479, 6.

4) S. o. S. 479, 1. 2.

5) De part. an. III, 4. 665, b, 14 ff. IV, 5. 681, b, 12 ff. De resp. c. 17. 478, b, 33. De gen. an. II, 1, Schl. II, 4. 738, b, 16. De motu an. c. 10. 703, a, 14.

Empfindung ist nur dadurch möglich, dass die äusseren Eindrücke auf einen gemeinsamen Mittelpunkt bezogen werden; die Empfindung ist insofern das unterscheidende Merkmal des thierischen Lebens [1]. Mit der Empfindung ist aber immer auch ein Gefühl der Lust und Unlnst und ein Begehren gegeben; auch diese müssen wir daher den Thieren zuschreiben [2]. Bei den Thieren endlich tritt zuerst die Vertheilung der Geschlechtsfunktionen an verschiedene Individuen ein [3], die sich näher verhalten wie die bewegende Ursache und die Materie: der männliche Same hat nach der Ansicht des Aristoteles nur die Bestimmung, den vom weiblichen Individuum genommenen Stoff zu bilden, ohne selbst etwas zur Masse des Körpers beizutragen; das Weibliche liefert den Leib, das Männliche die Seele [4], und eben desswegen, weil sie sich so verhalten, ist überall, wo diess angeht, das Männliche vom Weiblichen geschieden, denn da jenes als das formgebende Princip das bessere ist, so ist es auch besser, wenn es so viel wie möglich getrennt existirt [5].

Innerhalb dieser Stufe sind nun wieder mannigfache Art- und Grundunterschiede zu bemerken. Einige Thiergattungen sind noch pflanzenartig an den Boden festgewachsen, die vollkommeneren sind willkührlicher Ortsveränderung fähig [7]; einige haben die aufrechte Stellung,

1) De an. II, 2. 413, b, 1. c. 3. 414, b, 2. III, 3. 427, b, 6. De sensu 436, b, 10. De gen. an. I, 23. 731, a, 30. II, 1. 732, b, 11. Mit der Empfindung ist nach Aristoteles auch der Unterschied des vorn und hinten gegeben inc. an. c. 4. 705, b, 10, mit dem die von ihm behauptete Duplicität aller körperlichen Organe zusammenhängt part. an. III, 7.

2) De an. II, 3. 414, b, 4.

3) De gen. an. I, 23.

4) Ebd. II, 3, 737, a, 7 ff. c. 4. 738, b, 20. 740, b, 24. Metaph. I, 6. 988, a, 5. — Das Nähere über die Fortpflanzung der Seele s. bei der Lehre vom Menschen.

5) Gen. an. c. 1. 732, a, 3.

6) Hist. an. VIII, 1. 588, b, 10. part. an. IV, 5. 681, a, 12. inc.

bei welcher das Oben und das Vorne unterschieden ist, andere tragen den Kopf in der Mitte [1]; einige sind wie die Pflanzen vorzugsweise aus dem niedrigsten Elemente, der Erde, gebildet, andere, wie die Wasserthiere, aus Wasser, die vollkommensten aus Luft und Feuer [2]. Einen weiteren Unterschied macht die Art der Fortpflanzung: die vollkommensten Thiere erzeugen und gebären lebendige Junge, die zunächst stehenden bringen zuerst ein Ei hervor, aus dem sich aber noch in ihnen lebendige Junge entwickeln, eine dritte Klasse legt vollkommene, eine vierte unvollkommene Eier, eine fünfte pflanzt sich durch Würmer fort, wie die Insekten, die niedrigsten Thierarten endlich entstehen gar nicht durch Erzeugung, und sind desshalb auch geschlechtslos [3]. Ebenso lässt sich in Beziehung auf das Verhalten der Geschlechter gegen einander und die Ernährung der Jungen ein Fortschritt von der pflanzenartigen Gleichgültigkeit gegen das Erzeugte und der blos sinnlichen Geschlechtsthätigkeit zu einem Analogon von sittlichem Verhalten aufzeigen [4]. Bei manchen Thieren sodann geht ihr ganzes Thun in der Fortpflanzung der Gattung auf, wie bei den

an. c. 4. 705, b, 13, wo bemerkt ist, dass auch nur die Thiere, welche sich willkührlich bewegen, eine rechte und eine linke Seite haben.

1) De inc. an. c. 5.

2) De resp. c. 13. De gen. an. III, 11. 761, b, 13 ff. In der letzteren Stelle wird den Landthieren das Element der Luft zugewiesen, und dabei die Vermuthung geäussert, Thiere, deren Element das Feuer ist, seien vielleicht auf dem Monde zu finden. Diese Vermuthung steht jedoch im System ganz isolirt, da der Mond, obwohl an der letzten Grenze des Himmels befindlich, doch noch nicht zu der Sphäre gehört, in der Entstehen und Vergehen und animalisches Leben ist.

3) De gen. an. II, 1. 733, a, 32 ff. und das ganze Kap. vgl. Hist. an. I, 5, Anf., über die geschlechtslosen Thiere im Besondern gen. an. I, 23, Schl. III, 11. 761, b, 23. Hist. an. V, 15.

4) Hist. an. VIII, 1, Schl. Oec. I, 3. 1343, b, 13.

Pflanzen [1]), bei den entwickelteren kommen noch andere Thätigkeiten hinzu. Auch die Sinnesthätigkeit und die Fähigkeit, sich zu bewegen, sind nicht gleichmässig vertheilt: nur die vollkommenern Thiere besitzen alle fünf Sinne vollständig, die übrigen mehr oder weniger unvollständig [2]); aus der Wahrnehmung ferner erzeugt sich bei den vollkommenern Thieren Einbildung und Gedächtniss [3]); ebenso ist die Bewegung nach verschiedenen Graden der Vollkommenheit abgestuft [4]). Nicht minder verschieden sind auch die Charaktere der Thiere, nicht blos der Art, sondern auch dem Grade nach [5]). Was endlich die körperliche Organisation betrifft, so gehören hieher alle die verschiedenen Eintheilungen der Thiergattungen, unter denen die Unterscheidung der mit Blut begabten und der blutlosen Thiere die bedeutendste ist [6]). Diese Unterscheidungen sind nun allerdings zunächst empirisch aufgenommen, doch zeigt sich auch in ihnen immer wieder das Bestreben, den philosophischen Grundgedanken einer stufenweisen Entwicklung des Naturlebens auch im Einzelnen durchzuführen [7]).

Die Spitze dieser Entwicklung aber ist der Mensch, der höchste Zweig der Physik daher

3. Die Anthropologie.

Dass der Mensch der Zweck der ganzen Natur ist,

1) Hist. an. VIII, 1. 588, b, 24.

2) Ebd. IV, 8. De an. II, 2. 415, a, 3. De Somno c. 2, Anf.

3) De an. III, 3. 428, a, 9. c. 11, Anf. De mem. c. 1. 449, a, 28. 450, a, 15. Hist. an. I, 1, Schl. Daher träumen auch einige Thiere De ins. c. 2, Anf.

4) De inc. an. c. 4. 705, b, 21 u. a. s. Biese Phil. d. Ar. II, 187 f.

5) Hist. an. IX, 1. I, 1. 488, b, 12.

6) M. s. über sie Hist. an. I, 4 - 6 u. Biese a. a. O. S. 162 f.

7) Man vgl. in dieser Beziehung namentlich die schöne Ausführung part. an. IV, 10. 686, a, 25 ff. über den allmähligen Uebergang von der vollkommenen Gestalt des Menschen zur niedrigsten der Pflanzen.

diess zeigt sich nach Aristoteles zunächst schon in der äusserlichen Weise, dass Alles dem Bedürfniss des Menschen dienstbar ist [1]); genauer jedoch ist er auch ihr immanenter Zweck, die vollkommene Form, der alles organische Leben zustrebt. Wie er allein das richtige Ebenmaass der Gestalt und die dieser Gestalt angemessene Stellung hat [2]), so ist er auch aus den reinsten organischen Stoffen gebildet, er hat das meiste und reinste Blut und die grösste Lebenswärme [3]), ebenso hat er aber auch die vollkommenste Seele, denn nur bei ihm (s. u.) kommt zum ernährenden und empfindenden der vernünftige Theil der Seele hinzu. Der Mensch ist mit Einem Wort das erste und vollkommenste aller lebenden Wesen [4]).

Diese Vollkommenheit des Menschen weist Aristoteles zunächst schon an seiner leiblichen Organisation nach [5]). Ich will jedoch auf das Einzelne dieser Ausführungen nicht näher eingehen, da das Wesentliche derselben schon im Bisherigen berührt werden musste, eine zusammenhängende Physiologie des Menschen aber auch von Aristoteles nicht gegeben worden ist, und nur noch Eine charakteristische Aeusserung anführen. Anaxagoras hatte gesagt, der Mensch sei desswegen das vernünftigste Wesen, weil er Hände habe. Dieser Satz, erklärt Aristoteles, sei wahr, wenn man ihn umkehre: der Mensch habe Hände, weil er das vernünftigste Wesen sei, denn das Werkzeug müsse sich nach dem Gebrauch richten, nicht der Gebrauch nach dem Werkzeug. In dieser Einen

1) Polit. I, 8. 1256, b, 15.

2) S. o. S. 459, 2. part. an. IV, 10. 686, a, 27. De juv. et sen. c. 1. 468, a, 5. De resp. c. 13. 477, a, 20. De inc. an. c. 5.

3) De resp. c. 13.

4) Hist. an. IX, 1. 608, b, 7: (ὁ ἄνθρωπος) ἔχει τὴν φύσιν ἀποτε τελεσμένην. Gen. an. II, 4. 737, b, 26.

5) Z. B. part. an. IV, 10. 686, a, 25 ff. u. ö.

Bemerkung ist der ganze Standpunkt der Aristotelischen Naturbetrachtung ausgesprochen.

Wichtiger ist die Untersuchung über die menschliche Seele. Diese ist übrigens bei Aristoteles von der allgemeinen Erörterung über das Wesen der Seele nicht getrennt, und auch wir müssen desshalb an Früheres anknüpfen. Es ist schon früher gezeigt worden, wie Aristoteles den Begriff der Seele bestimmt: sie ist ihm überhaupt die Form und das Lebensprincip des organischen Leibs. Dasselbe muss auch von der menschlichen Seele gelten. Auch diese daher steht in demselben Verhältniss zu ihrem Leibe, wie die Form zur Materie: sie ist zwar nicht der Leib selbst, aber sie ist auch nicht ohne den Leib [1]. Sie ist nicht der Leib selbst, und nach dieser Seite widerspricht Aristoteles nicht blos der Meinung, dass die Seele ein Stoff oder Körper sei [2], sondern auch der Definition der Seele als des sich selbst Bewegenden [3], denn da seiner Ansicht nach nur die Materie der Bewegung fähig ist, so würde diese Bestimmung auf jene zurückführen. Er selbst will die Seele nur als den unbewegten Ausgangs- und Zielpunkt der Bewegung betrachtet wissen, und stellt in dieser Beziehung die für uns freilich auffallende Behauptung auf, dass auch die geistigen Thätigkeiten, wie das Mitleid, der Zorn u. s. w. nicht Bewegungen der Seele seien, sondern nur Bewegungen des Menschen mittelst der Seele [4]. Ebensowenig soll aber die Seele ohne den Leib sein können, und auch nur die Frage aufzuwerfen, ob Seele und Leib Eins seien, findet Aristoteles ebenso verkehrt, wie wenn Jemand fragen wollte, ob das Wachs und seine

1) A. a. O. S. 687, a, 7 vgl. oben S. 474.

2) De an. II, 2. 414, a, 19: *δοκεῖ μήτ' ἄνευ σώματος εἶναι μήτε σῶμά τι ἡ ψυχή.*

3) Ebd. I, 3. c. 4. 408, a, 30 ff.

4) A. a. O. 408, a, 1 ff.

Form Eins sind. Sie sind es und sind es nicht; ihrem Begriffe nach sind sie verschieden, ihrem Dasein nach untrennbar [1]). Inwiefern übrigens diese Bestimmung bei Aristoteles eine Einschränkung erleidet, s. u.

Seine nähere Bestimmung erhält dieser Begriff der Seele durch die Lehre von den Theilen derselben, die ihrem allgemeinen Inhalte nach schon oben erwähnt werden musste. Die Seele ist überhaupt das Princip des Lebens in allem Organischen; dieses Leben entwickelt sich aber in verschiedenen Stufen. Die unterste nimmt das Pflanzenleben ein; die Seele als Grund von diesem ist die ernährende Seele. Diesem zunächst steht das Thierleben, dessen allgemeines Merkmal die Empfindung ist, in das aber die Fähigkeit oder Unfähigkeit zu willkührlicher Bewegung einen Unterschied hereinbringt; die Seele als animalisches Lebensprincip ist die empfindende und bewegende, welche beide Aristoteles bald unterscheidet [2]), bald unter dem gemeinsamen Namen der ψυχὴ αἰσθητικὴ [3]) oder auch des ὀρεκτικὸν [4]) zusammenfasst. Zu diesen zwei Bestandtheilen kommt dann im Menschen als Drittes die Vernunft [5]). Von der ernährenden Seele und ihren zwei Funktionen, der Ernährung und Fortpflanzung, war nun schon früher die Rede; ebenso vom Unterschied der Geschlechter. Das erste Geschäft

1) De an. II, 1. 412, b, 6 ff. c. 2, Schl. Aus diesem Grunde behauptet Aristoteles auch, dass jede Seelenthätigkeit an eine körperliche gebunden sei. So die Erinnerung, die Begierde, die Liebe, das Denken De an. I, 4. 408, b, 24 ff. De mem. c. 2. 453, a, 14. De motu an. c. 7 f.

2) De an. II, 2. 413, b, 12. c. 3, Anf. III, 9. 432, b, 13 ff.

3) Ebd. II, 2. 414, a, 12. De gen. an. II, 3. 736, b, 8—14.

4) Eth. Nik. I, 13 1102, b, 28.

5) So übersetze ich hier und im Folgenden das Aristotelische νοῦς, obwohl der Ausdruck dem griechischen nicht ganz genau entspricht. Richtiger wäre: das Denken, nur hindert hier die Neutralform. »Geist« besagt mehr, als νοῦς.

der empfindenden Seele ist die sinnliche Wahrnehmung. Aristoteles beschreibt diese im Allgemeinen als ein Aufnehmen der sinnlichen Form ohne die Materie [1]), das er sich übrigens nicht mechanisch, als einen Abdruck der Gestalten in der Seele, sondern vielmehr so denkt, dass durch das Wahrnehmbare zunächst in dem, was zwischen ihm und dem Wahrnehmenden in der Mitte liegt, und durch dieses in dem Sinneswerkzeug eine Bewegung hervorgebracht wird, deren Empfindung eben die Wahrnehmung ist [2]). Die Fünfzahl der Sinne, von denen er im Einzelnen ausführlich handelt [3]), sucht Aristoteles aus dem Verhältniss der Wahrnehmung zu den vier Elementen abzuleiten [4]); sie alle aber führt er auf den Gemeinsinn (das αἰσθητήριον κοινὸν) als ihre Einheit zurück. Ein solcher ist anzunehmen, weil nur durch ihn theils die allgemeinen Eigenschaften der Körper, wie Grösse, Bewegung u. s. f., theils die Unterschiede der besonderen Sinneswahrnehmungen erkannt werden können; sein Sitz ist im Herzen, als der allgemeinen Mitte des Organismus; Zustände desselben sind Schlaf und Wachen [5]). Aus der sinnlichen Wahrnehmung erzeugt sich in dem Gemeinsinn die Einbildung (φαντασία) [6]). Aristoteles definirt diese als die durch eine wirkliche Wahrnehmung hervorgebrachte Bewegung der Seele [7]), d. h. eine Nachwirkung der sinnlichen Anschauung in der Seele, eine

1) De an. II, 12, Anf. ἡ αἴσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης. III, 12. 434, a, 26.

2) M. s. De an. II, 7. 419, a, 25.

3) De an. II, 6—11. De sensu.

4) De sensu c. 2. 438, b, 16. Empirischer lauten die Beweise für die Fünfzahl der Sinne De an. III, 1.

5) De an. III, 1. 425, a, 13. c. 2. 426, b, 12. De sensu c. 7. 449, a, 8. De somno c. 2. 455, a, 12. De juv. c. 1. 467, b, 28. c. 3. 469, a, 2 ff.

6) De mem. c. 1. 450, a, 9. De ins. c. 1, Schl.

7) De an. III, 3. 429, a, 1. 428, b, 10 ff.

abgeschwächte Empfindung [1]). Die Einbildung und die allgemeinen Aussagen des Gemeinsinns können täuschen, jede besondere Empfindung als solche dagegen soll wahr sein [2]). Eine eigenthümliche Art der Einbildung ist das Träumen [3]). Die Einbildung mit dem Bewusstsein ihres Ursprungs aus einer bestimmten Wahrnehmung verknüpft ist die Erinnerung (*μνήμη*), welche mithin gleichfalls dem empfindenden Theile der Seele angehört, und aus dem Bleiben des sinnlichen Eindrucks in der Seele zu erklären ist [4]). Die Erinnerung durch willkührliche Denkthätigkeit hervorgerufen ist Besinnung (*ἀνάμνησις*). Diese kommt daher nur dem Menschen zu, weil nur dieser einen Willen hat [5]). Die Bedingung derselben ist ein solcher Zusammenhang der vorstellenden Thätigkeiten, der es möglich macht, von der einen auf die andere zu kommen [6]).

Aus der Einbildung entspringt auch die Begierde (*ὄρεξις*), welche der Grund der willkührlichen Bewegung ist. Was nämlich das Begehrungsvermögen in Bewegung setzt, ist immer die Vorstellung des Begehrenswerthen, mag nun dieses ein wirkliches oder ein blos anscheinendes, ein gegenwärtiges oder künftiges Gut, und mag jene Vorstellung durch die sinnliche Wahrnehmung oder durch die Vernunft erregt sein [7]). Näher ist der Gegenstand aller Begierde das praktisch Gute, d. h. ein solches, dessen Besitz oder Nichtbesitz von der eigenen Thätigkeit abhängt [8]); die Erregung der Thätigkeit durch die Vor-

1) Rhet. 1370, a, 28: *ἡ φαντασία ἐστὶν αἴσθησίς τις ἀσθενής.*
2) De an. III, 3. 428, b, 18 ff.
3) De ins. c. 1, Schl.
4) De mem. c. 1, bes. g. d. E. vgl. Anal. post. II, 19. 99, b, 37 ff.
5) De mem. c. 2. 453, a, 6. 451, b, 2. Hist. an. I, 1, Schl.
6) De mem. 2. 451, b, 10.
7) De an. III, 10. 433, a, 17. b, 27. c. 7. 431, b, 6. De motu an. c. 6. 700, b, 15 ff. c. 7. 701, a, 29. c. 8. 702, a, 17.
8) De an. III, 10. 433, a, 29. m. an. c. 6. 700, b, 24. c. 8, Anf.

stellung dieses Guts aber geschieht mittelst eines Schlusses, der jedoch hier die abgekürzte Form des Enthymems hat: die Einbildung hält die Vorstellung des Begehrenswerthen (z. B. der Speise) vor, die Begierde subsumirt das individuelle Bedürfniss unter diese Vorstellung, und alsbald erfolgt die Handlung, ohne dass lange Ueberlegung nöthig wäre [1]). Was endlich die physische Vermittlung der Bewegung betrifft, so soll diese vom Herzen, als dem allgemeinem Mittelpunkt der Lebensthätigkeit, ausgehen: durch die Vorstellung des Begehrens- oder Verabscheuenswerthen nämlich entstehe im Herzen Wärme und Kälte und in Folge davon eine Ausdehnung oder Zusammenziehung, welche die Bewegung der Glieder zur Folge habe [2]).

Alle diese Thätigkeiten nun gehören im Wesentlichen noch der Stufe des Seelenlebens an, welche auch den Thieren zukommt. Beim Menschen aber kommt zum ernährenden und empfindenden als dritter und höchster Theil der Seele die Vernunft (νοῦς). Ihrem allgemeinen Wesen nach ist diese dasselbe mit der absoluten, göttlichen Vernunft, oder vielmehr, wie später noch gezeigt werden soll, sie ist diese selbst in der Form der individuellen Existenz; sie ist schlechthin einfach und unvermischt, denn nur wenn sie diess ist, kann sie sich der Dinge denkend bemächtigen, ohne durch fremdartige Eindrücke gestört zu werden, sie ist ohne Leiden, sie ist endlich, ebenso wie das göttliche Denken, an sich identisch mit dem Denkbaren, ihr Denken der Dinge daher ebenso ihr Sichselbstdenken, eine blosse Entwiklung des ihr ursprünglich inwohnenden Inhalts [3]). Im Menschen

1) Mot. an. c. 7. 701, a. vgl. De an. III, 11, Schl. Eth. N. VII, 5. 1147, a, 24.

2) Mot. an. 7. 8. De an. III, 7. 431, a, 10.

3) De an. III, 4. 5. vgl. I, 4. 408, b, 18 ff. wo behauptet wird,

jedoch kann die Vernunft nicht rein als solche zur Erscheinung kommen; indem sie vielmehr hier in das Gebiet des Werdens und der individuellen Entwicklung eingetreten ist, so muss auch in ihr ein Fortgang vom unvollendeten zum vollkommenen Sein, und ebendamit ein ursprünglicher Unterschied des Potentiellen und Aktuellen angenommen werden. Während daher die göttliche Vernunft absolute Wirklichkeit, unaufhörliche Denkthätigkeit ist, so verhält es sich bei der menschlichen anders: sie ist zunächst nur die Anlage zum Denken, das unentwickelte Princip des Denkens, der unerfüllte Ort der Gedanken — die bekannte *tabula rasa* des Aristoteles [1]. Alles Potentielle aber wird durch ein ihm vorangehendes Aktuelles zur Wirklichkeit geführt; aus der blossen Anlage, ohne ein thätiges Sein, von dem sie sollicitirt wird, wäre eine Entwicklung ebensowenig zu erklären, als aus einer vollendeten Wirklichkeit ohne Anlage [2]. Auch in der menschlichen Vernunft daher muss beides sein; der eine Theil derselben muss sich zum andern verhalten, wie das Mögliche zum Wirklichen, die Materie zur Form, das Leidende zum Thätigen. Aristoteles unterscheidet daher eine doppelte Vernunft, die leidende (νοῦς παθητικός), und die thätige (ν. ποιητικός), diejenige, welche Alles wird, und diejenige, welche Alles wirkt. Nur die letztere, sagt er, sei ihrem Wesen nach absolute Wirklichkeit, nur sie unvermischt, trennbar vom Körper, ohne Leiden, ewig und unsterblich; sie sei als Ganzes genommen ununterbrochene Denkthätigkeit, im Einzelnen dagegen gehe dem wirklichen Denken die blosse Anlage

auch im Alter werde nicht die Vernunft, sondern nur das körperliche Organ geschwächt. II, 5. 417, b, 22. III, 7, Anf. c. 8, Anf. u. oben S. 388.

1) A. a. O. III, 4. 429, a, 13—29. b, 29 ff. Ueber die tabula rasa s. o. S. 388.

2) S. o. S. 428 f.

zum Denken der Zeit nach voran [1]). Wie wir uns freilich diese Anlage näher zu denken haben, und wie die Vernunft, die ihrem Wesen nach die reine Thätigkeit ist, im Menschen eine ruhende Kraft und ein Leidendes werden kann, hat Aristoteles nicht genauer angegeben. Sofern er die leidende Vernunft mit zum sterblichen Theil der Seele rechnet, und nur die thätige für trennbar vom Körper erklärt, scheint sich die Annahme zu empfehlen, dass mit dem *νοῦς παθητικὸς* eben nur die sinnliche Natur, in ihrer Beziehung zum Denken betrachtet, bezeichnet werden solle [2]). Andererseits unterscheidet doch Aristoteles nicht blos die thätige Vernunft, sondern die Vernunft überhaupt, allzu bestimmt von den übrigen Theilen der Seele, und erklärt zu entschieden, dass die Vernunft vor der wirklichen Denkthätigkeit (eben dieses ist ja aber die leidende Vernunft) durchaus nur Vermögen ohne einen irgendwie bestimmten Inhalt sei [3]), als dass wir dieser Ansicht beitreten könnten. Es bleibt daher nur übrig zu sagen: Aristoteles sieht sich durch seinen jede Entwicklung und Veränderung ausschliessenden Begriff des reinen *νοῦς* genöthigt, im Menschen ausser der ewigen auch noch eine endliche Vernunft anzunehmen, so wenig sich auch die Bestimmung der Endlichkeit strenggenommen mit dem Begriffe der Vernunft bei ihm ver-

1) De an. III, 5.

2) Trendelenburg z. Ar. De an. S. 493: *Quae a sensu inde ad imaginationem mentem antecesserunt, ad res percipiendas menti necessaria, sed ad intelligendas non sufficiunt. Omnes illas, quae praecedunt, facultates in unum quasi nodum collectas, quatenus ad res cogitandas postulantur, νοῦν παθητικὸν dictas esse judicamus.*

3) De an. III, 4. 429, a, 21: *ὥστε μηδ' αὐτοῦ [τοῦ νοῦ] εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατόν . . . οὐθέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν.* b, 30: *δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδὲν πρὶν ἂν νοῇ.* Desswegen hat auch der *νοῦς* nicht, wie die sinnlichen Seelenvermögen, ein körperliches Organ. Ebd. 429, a, 24.

trägt, oder jene doppelte Vernunft zur inneren Einheit zusammengeht. Allerdings giebt er aber auch der sinnlichen Seelenthätigkeit eine wesentliche Beziehung zur Vernunft, nicht allein weil das Denken die Anschauung als Bedingung seines Entstehens voraussetzt [1]), sondern auch an und für sich selbst, sofern die Thätigkeit der Vernunft theils in theoretischer Hinsicht in keinem Augenblick der sinnlichen Vorstellung entbehren kann, theils in praktischer ein Begehren, also gleichfalls eine dem sinnlichen Theil der Seele angehörige Thätigkeit hervorbringt. Jenes ist darin begründet, dass überhaupt die allgemeinen Begriffe nicht abgetrennt von den sinnlichen Dingen existiren; aus diesem Grunde muss, wie Aristoteles richtig bemerkt, jeder Gedanke von einem Schema oder Denkbild (φάντασμα) begleitet sein, das sich zu ihm ebenso verhält, wie die mathematische Zeichnung zn dem, was an ihr demonstrirt wird [2]). Das Andere, die Einwirkung der Vernunft auf das Begehren, hat im Wesentlichen denselben Grund: an und für sich wäre die Thätigkeit der Vernunft nur die theoretische [3]), wie ja auch der reinen Vernunft, der Gottheit, keine andere zukommt; erst dadurch, dass den Gedanken das Phantasiebild des Angenehmen oder Unangenehmen begleitet, wirkt er auf das Begehrungsvermögen [4]), von dem insofern gesagt wird, dass es bereits gewissermassen an der Vernunft theilhabe [5]), und die theoretische Vernunft wird zur praktischen, oder zum Willen [6]).

1) S. o. S. 388.
2) De an. III, 8. 432, a, 3. c. 7. 431, a, 16. De sensu c. 1. 449, b, 30.
3) De an. III, 9. 432, b, 26.
4) De an. III, 10. 433, a, 17 ff., vgl. mit dem oben S. 488 Angeführten.
5) Eth. N. I, 13. 1102, b, 13—31.
6) Ueber den Unterschied der theoretischen und der praktischen

Das gesammte Seelenleben des Menschen bildet nach dieser Darstellung Eine fortlaufende Kette immer höherer Entwicklung: aus der allgemeinen Grundlage des Lebens, der Kraft der Ernährung und Fortpflanzung, geht die Empfindung, aus dieser die Einbildung, und aus der Einbildung die Begierde und Bewegung hervor, und auch die höchste Stufe des geistigen Lebens, die Vernunft, kann weder vor der Ausbildung dieser Funktionen zur Erscheinung kommen, noch auch in ihrer Thätigkeit dieselben entbehren. Diese verschiedenen Thätigkeiten verhalten sich ferner nicht blos als Theile, sondern wesentlich als Entwicklungsstufen der Seele, d. h. sie sind nicht blos äusserlich zusammengesetzt, sondern an sich Eins: Aristoteles widerspricht ausdrücklich der Vorstellung von Theilen der Seele in jenem Sinn [1], mag auch er selbst in minder genauer Darstellung sich dieses Ausdrucks nicht selten bedienen, und behauptet, in der höhern Form des Seelenlebens sei die niedrigere immer als Moment aufbewahrt [2]. Die Seele ist daher eine untheilbare Einheit, wenn sie auch entgegengesetzte Bestimmungen in sich vereinigt, wie der Punkt, der in Einem Anfang und Ende einer Linie ist [3]), ihre Thätigkeit ist in der

Vernunft s. De an. III, 9. 432, b, 26. c. 10. 433, a, 14. Mot. an. c. 7. Eth. Nik. VI, 2. vgl. I, 13, Schl. III, 6. S. auch oben S. 369, 1 und unten §. 28. — Was den Namen betrifft, so nennt Aristoteles in der Regel nur das vernünftige Begehren Wille (*βέλησις*); so z. B. Rhet. I, 10. 1369, a, 2. Eth. N. III, 6, doch gebraucht er den Ausdruck auch allgemeiner. S. Ritter III, 300.

1) De an. III, 10. 433, b, 31.

2) Ebd. II, 3. 414, b, 28: *παραπλησίως δ' ἔχει τῷ περὶ τῶν σχημάτων καὶ τὰ κατὰ ψυχήν· ἀεὶ γὰρ ἐν τῷ ἐφεξῆς ὑπάρχει δυνάμει τὸ πρότερον ἐπί τε τῶν σχημάτων καὶ ἐπὶ τῶν ἐμψύχων, οἷον ἐν τετραγώνῳ μὲν τρίγωνον, ἐν αἰσθητικῷ δὲ τὸ θρεπτικόν.* c. 2. 413, a, 13.

3) De an. III, 2. 426, b, 12 ff.

Wirklichkeit immer nur Eine, und nur der Möglichkeit nach eine vielfache [1]).

Nur an Einem Punkte wird diese Einheit des Seelenlebens durchbrochen, in der Lehre vom *Νοῦς*. Aristoteles erklärt wiederholt auf's Bestimmteste, dass zwar alle andern Kräfte der Seele sich aus einander entwickeln, und ebenso alle an den körperlichen Organismus gebunden seien, die Vernunft jedoch trennbar vom Körper, und nicht als eine blosse Entwicklungsform des allgemeinen psychischen Princips, sondern nur als ein eigenthümliches und neues Princip, das allein Göttliche im Menschen, zu begreifen sei [2]). Diese Bestimmung ist nun im Aristotelischen System durchaus nothwendig, aus denselben Gründen, aus denen die Trennung Gottes von der Welt hier nothwendig ist, weil der Vernunft als der reinen Form keine Verwicklung mit der Materie, kein Werden und keine Entwicklung aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit zugeschrieben werden kann; wie aber die Einheit des Seelenlebens mit ihr bestehen soll, lässt sich schwer einsehen. Aristoteles sucht diese zwar dadurch zu retten, dass er in den Lehren von der leidenden Vernunft, vom Willen und von den Denkbildern auch der Vernunft eine Beziehung zum endlichen und sinnlichen Theil der Seele giebt; aber theils kommt es auch damit noch nicht zu einer wirklichen Einheit des Wesens, sondern nur zu einer gemeinsamen Thätigkeit, theils wiederholt sich in jenen Lehren selbst die gleiche Schwierigkeit: wenn die Vernunft als solche die reine Thätigkeit ist, wie kann sie jemals auch nur theilweise dem Leiden unterworfen werden, und wenn sie ihrem Wesen nach vom

1) De sensu c. 7. 447, b, 12.

2) De an. II, 2. 413, b, 24. III, 4. 429, b, 4. c. 5. 430, a, 17. gen. an. II, 3. 736, b, 27.

Körper und allen körperlichen Funktionen getrennt ist [1]), wie kann sie der letzteren doch wieder sosehr bedürfen, dass kein Denken ohne die entsprechende Thätigkeit der sinnlichen Seele möglich sein soll?

Es wird sich dieser Widerspruch und das ganze Verhältniss des höheren und niederen Theils der Seele noch deutlicher herausstellen, wenn wir einige weitere Punkte in's Auge fassen, welche absichtlich erst hier zur Sprache kommen, die Fragen nach der Entstehung der Seele, ihrer persönlichen Fortdauer und ihrer Freiheit.

Die erste von diesen Fragen ist für Aristoteles desshalb nicht ohne Schwierigkeit, weil sich für ihre Beantwortung Entgegengesetztes aus seinen Voraussetzungen ergiebt: sofern die Seele Entelechie des Körpers ist, kann weder sie ohne ihn, noch er ohne sie gedacht werden, beide müssen daher auch miteinander entstehen; sofern andererseits die Vernunft ohne Werden und Leiden sein soll, müsste die Seele nach dieser Seite gar nicht entstanden sein. Aristoteles giebt auch beides zu. In ersterer Beziehung widersetzt er sich der Vorstellung von der Seelenwanderung, indem er bemerkt, jeder Körper habe seine eigene Form (mithin auch seine eigene Seele); die Annahme, dass jede Seele in jeden beliebigen Körper eingehen könne, sei nicht minder ungereimt, als wenn Jemand behaupten wollte, die Baukunst könne in einer Flöte wohnen [2]); die Seele als Princip des Körpers verwirkliche sich in diesem, und könne so wenig ohne ihn gedacht werden, als das Gehen ohne Füsse [3]). Er behauptet daher, der Keim der Seele sei an den männlichen

1) Gen. an. a. a. O. *ὀθὲν γὰρ αὐτȣ̃ [τȣ̃ νȣ̃] τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια.*

2) De an. I, 3. Schl. vgl. das oben (S. 387 f.) über die Lehre von der Wiedererinnerung Angeführte.

3) De gen. an. II, 3. 736, b, 22.

Samen gebunden, und entwickle sich aus diesem, indem der Same, als Aussonderung der Speise, dieselbe Bewegung, welche der Körper in der Ernährung hat, auch nach der Empfängniss fortsetze und mittheile, und so zunächst die ernährende Seele hervorbringe, aus der dann im weiteren Verlaufe die höheren Formen des Seelenlebens hervorgehen [1]). Alles diess soll aber nur von dem vernunftlosen Theil der Seele gelten, die Vernunft dagegen von Aussen in den Menschen kommen [2]), wobei noch überdiess die Unklarheit stattfindet, dass auch diese Behauptung auf die thätige Vernunft beschränkt wird, die leidende dagegen in der Zeit entstanden sein soll. In welcher Weise, sagt Aristoteles nirgends; wollte man aber aus seinen sonstigen Voraussetzungen die Lücke ergänzen, so würde gesagt werden müssen, die leidende Vernunft entstehe weder in derselben Weise, wie der vernunftlose Theil der Seele, aus dem Samen, da sie ja, wie die Vernunft überhaupt, kein körperliches Organ haben soll, noch sei sie unentstanden, wie die thätige Vernunft, sie entstehe vielmehr eben durch die Verbindung der an sich leidenlosen Vernunft mit der sinnlichen Seele und dem Körper. Aufgehoben würde freilich auch hiemit der Widerspruch nicht, der den Begriff der leidenden Vernunft überhaupt drückt.

Ist die Seele entstanden, so muss sie auch wieder

1) A. a. O. vgl. oben S. 481, 4.

2) A. a. O. *λείπεται δὲ, τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον.* De an. I, 4. 408, b, 18: *ὁ δὲ νοῦς ἔοικεν εἰσιέναι οὐσία τις οὖσα καὶ οὐ φθείρεσθαι.* III, 5. Schl.: *τοῦτο μόνον* (der *νοῦς*, und zwar der *νοῦς ποιητικὸς*) *ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον.* Doch soll auch die Vernunft mit dem physischen Lebenskeim zugleich in den sich bildenden menschlichen Leib kommen, nach gen. an. a. a. O. 737, a, 7: *τὸ τῆς γονῆς σῶμα ᾧ συναπέρχεται τὸ σπέρμα τὸ τῆς ψυχικῆς ἀρχῆς, τὸ μὲν χωριστὸν ὂν σώματος, ὅσοις ἐμπεριλαμβάνεται τὸ θεῖον (τοιοῦτος δ' ἐστὶν ὁ καλούμενος νοῦς), τὸ δ' ἀχώριστον.*

vergehen, denn alles Entstandene ist seiner Natur nach vergänglich [1], ist sie nicht entstanden, so muss sie auch unsterblich sein. Nach Aristotelischer Ansicht nun ist nur ein Theil der Seele, die Vernunft, ungeworden, nur sie daher ist auch unsterblich [2]. Die Vernunft aber ist nicht das Individuelle, sondern nur das Allgemeine im Menschen, alles Selbstbewusstsein ist an die leidende Vernunft gebunden, da nur diese eine Beziehung auf den Körper, die Grundlage aller Individualität hat [3]. Von einer persönlichen Unsterblichkeit kann daher bei Aristoteles nicht die Rede sein [4].

1) De coelo I, 12. 282, a, 25 ff.

2) De an. I, 4; III, 5. (S. 496, 2) gen. an. III, 3. 736, b, 22: *ὅσων γὰρ ἐστιν ἀρχῶν ἡ ἐνέργεια σωματικὴ, δῆλον ὅτι ταύτας ἄνευ σώματος ἀδύνατον ὑπάρχειν*, was hier zwar zunächst mit Beziehung auf die Entstehung der Seele gesagt ist, natürlich aber ebenso von ihrer Fortdauer gelten muss.

3) De an. III, 5, Schl.: *χωρισθεὶς δ' ἐστὶ [ὁ ποιητικὸς νοῦς] μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον. οὐ μνημονεύομεν δὲ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθὲς, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτὸς, καὶ ἄνευ τούτου οὐδὲν νοεῖ.* Vgl. De mem. c. 2. 453, a, 14: *σωματικόν τι τὸ πάθος [τῆς ἀναμνήσεως].* Trendelenburg De an. S. 49 und Ritter (Gesch. d. Phil. III, 115. 298) wollen die erstere Stelle nicht auf den Zustand nach dem Tode, sondern nur auf die Frage über die Erinnerung an den Präexistenzzustand bezogen wissen. Diess ist nun auch hinsichtlich der Worte: *οὐ μνημ.*, was ihren nächsten Sinn betrifft, richtig; dagegen beziehen sich die Worte: *τοῦτο μόνον ἀθάνατον* und: *ὁ παθητικὸς νοῦς φθαρτὸς* auf die Fortdauer nach dem Tode. Dass aber alles individuelle Denken die leidende Vernunft zur Bedingung habe, sagt De an. III, 5: *ἡ κατὰ δύναμιν [ἐπιστήμη]* — eine solche kommt aber nur dem *νοῦς παθητικὸς* zu — *χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἑνί*, und dass das Selbstbewusstsein überhaupt mit dem körperlichen Leben aufhöre, De an. I, 4. 408, b, 25: *τὸ δὲ διανοεῖσθαι καὶ φιλεῖν ἢ μισεῖν οὐκ ἔστιν ἐκείνου [τοῦ νοεῖν] πάθη, ἀλλὰ τουδὶ τοῦ ἔχοντος ἐκεῖνο* (der Mensch als Ganzes, das vernünftige Individuum), *ᾗ ἐκεῖνο ἔχει. διὸ καὶ τούτου φθειρομένου οὔτε μνημονεύει οὔτε φιλεῖ· οὐ γὰρ ἐκείνου ἦν, ἀλλὰ τοῦ κοινοῦ, ὃ ἀπόλωλεν· ὁ δὲ νοῦς ἴσως θειότερόν τι καὶ ἀπαθές ἐστιν.*

4) Um dem Arist. den Glauben an die Unsterblichkeit zuschreiben

Ein ähnlicher Dualismus begegnet uns nun auch bei der Untersuchung über die freie Selbstbestimmung der Person. Aristoteles setzt die Freiheit des Willens, im Sinne der Wahlfreiheit, allenthalben voraus; dass es in unserer Macht liege, gut oder schlecht zu sein, dass der Mensch Urheber und Herr seiner Handlungen sei, ist ei-

zu können, hat man sich besonders auf einige Stellen aus verloren gegangenen Schriften berufen. Cic. N. D. I, 25 führt eine Stelle des Gesprächs Eudemus an, wo die Weissagung, dass Eudemus nach Verfluss von 5 Jahren heimkehren werde, auf das Abscheiden der Seele aus dem Körper gedeutet wird; aber theils wissen wir nicht, inwiefern Arist. hier in eigenem Namen gesprochen hat, theils konnte er auch ohne den Glauben an individuelle Fortdauer so sprechen, sofern jedenfalls der (unpersönliche) νοῦς sich beim Tode vom Körper trennt. Aus demselben Grunde beweist es nichts, wenn er nach Sextus adv. Math. IX, 21, vielleicht in der gleichen, jedenfalls auch in einer exoterischen Schrift, gesagt hat: vor ihrem Abscheiden aus dem Körper weissage die Seele nicht selten, weil sie da reiner für sich sei. Auch hier fragt es sich, ob wir die eigene Meinung des Philosophen haben, — sonst wenigstens weiss er nichts davon, dass die Seele, wie wir ebendaselbst lesen, im Schlafe, vom Körper zurückgezogen, ihr wahres Wesen herauskehre; s. De div. in s. c. 1. 462, b, 17 ff. c. 2, Anf. ebend. 464, a, 19 ff. — aber wenn auch, so ist doch der Ausdruck so unbestimmt und populär, dass sich nichts daraus schliessen lässt. In ähnlicher Weise soll ja auch Dicäarch von der Divination gesprochen haben, während er die Unsterblichkeit entschieden läugnete. S. Cic. De Div. II, 48. Tusc. I, 31. Wenn endlich in eben jenem Eudemus (bei Plut. Cons. ad Apoll. 27) die Aeusserung vorkommt: »wir halten die Gestorbenen für glücklich und selig, und besser, als wir sind«, so hat sich Aristoteles selbst zur Genüge darüber erklärt, wie viel von diesem Glauben seiner eigenen Ueberzeugung angehöre. Eth. N. I, 11 nämlich untersucht er die Frage, ob auch ein Gestorbener glücklich sein könne, und wendet gegen diese Annahme ein: ἢ τοῦτό γε παντελῶς ἄτοπον, ἄλλως τε καὶ τοῖς λέγουσιν ἡμῖν ἐνέργειάν τινα τὴν εὐδαιμονίαν; womit in Beziehung auf unsere Frage auch das übereinstimmt, was nachher für dieselbe gesagt wird: δοκεῖ γὰρ εἶναί τι τῷ τεθνεῶτι καὶ κακὸν καὶ ἀγαθὸν, εἴπερ καὶ τῷ ζῶντι μὴ αἰσθανομένῳ δέ. Vgl. auch ebd. IX, 8. 1169, a, 22.

ner seiner entschiedensten Grundsätze [1]), der nur durch die Rücksicht auf die Macht der Gewohnheit einigermassen beschränkt wird [2]). Dabei hat er es aber nicht blos unterlassen, die Möglichkeit einer solchen Freiheit weiter, als mit der einfachen Berufung auf die Erfahrung und die allgemeine Ueberzeugung zu beweisen, wie denn überhaupt die Schwierigkeiten dieser Frage erst von den Stoikern bemerkt zu werden anfangen, und erst der christlichen Wissenschaft in ihrem vollen Umfange zum Bewusstsein gekommen sind: sondern er geräth auch bei der Aufgabe, den psychologischen Ort und das eigenthümliche Wesen des Willens zu bestimmen, sichtbar in Verlegenheit. Die Vernunft als solche verhält sich, wie bemerkt, nicht praktisch, sondern nur theoretisch; die Bewegung und Thätigkeit kommt nur durch die Begierde, und diese nur durch die Einbildung zu Stande [3]). Andererseits kann doch das Wesen des Willens ebensowenig allein in der Begierde gesucht werden, denn der Wille hat die Macht, die Begierde zu überwältigen [4]). Er ist demnach nur als eine aus Sinnlichkeit und Vernunft zusammengesetzte Thätigkeit zu begreifen [5]). Auf welcher

1) Eth. N. III, 7. 8. vgl. c. 1. 3. Eud. II, 6. 8.

2) Nach Eth. N. III, 7, Schl. c. 8 sind nur die Handlungen (*πράξεις*) ganz in unserer Gewalt, die sittlichen Zustände (*ἕξεις*) dagegen nur ihrem Anfang nach. Aus diesem Grunde sagt Aristoteles Nik. V, 13, es liege nicht in der Willkühr der Menschen, gerecht oder ungerecht zu handeln, und der Gerechte könne nicht ungerecht handeln.

3) De an. III, 9. 432, b, 26: *ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τὸ λογιστικὸν καὶ ὁ καλούμενος νοῦς ἐστὶν ὁ κινῶν* u. s. w. c. 10. 433, a, 22: *ὁ μὲν νοῦς οὐ φαίνεται κινῶν ἄνευ ὀρέξεως ..ἡ δ' ὄρεξις κινεῖ παρὰ τὸν λογισμόν.* Eth. N. VI, 2. 1139, a, 31 ff. S. auch oben S. 488 f.

4) De an. III, 9, Schl.: *ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἡ ὄρεξις ταύτης κυρία τῆς κινήσεως· οἱ γὰρ ἐγκρατεῖς ὀρεγόμενοι καὶ ἐπιθυμοῦντες οὐ πράττουσιν ὧν ἔχουσι τὴν ὄρεξιν, ἀλλ' ἀκολουθοῦσι τῷ νῷ.*

5) Eth. N. VI, 2. 1139, a, 33: *διὸ οὔτ' ἄνευ νοῦ καὶ διανοίας οὔτ' ἄνευ ἠθικῆς ἐστὶν ἕξεως* [diese beruht aber auf der *ὄρεξις*] *ἡ προαίρεσις.*

von beiden Seiten er nun aber eigentlich seinen Sitz habe, wo das entscheidende Moment der Persönlichkeit liege, lässt sich schwer ausmachen. In der Vernunft als solcher kann es nicht liegen, denn diese ist das Allgemeine: sie ist desshalb auch immer auf das Rechte gerichtet [1]; im sinnlichen Theil der Seele aber ebensowenig, denn dieser widersetzt sich der Vernunft eben so oft, als er ihr gehorcht [2], und kommt nicht blos dem Menschen, sondern auch den Thieren zu, die doch keinen Willen haben [3]. So ist hier eine Lücke, die sich auch in der eigenen Darstellung unsers Philosophen durch ein unsicheres Schwanken zwischen entgegengesetzten Bestimmungen fühlbar genug macht, wenn er zwar einerseits in dem vernunftlosen Theil der Seele eine der Vernunft widerstrebende und eine für sie empfängliche Seite [4], und ebenso in der Vernunft einen von der Begierde abgewendeten und einen auf sie bezogenen Theil (die theoretische und praktische Vernunft) [5] unterscheidet, aber weder diese Unterschiede selbst genauer bestimmt, noch das zwischen dem vernünftigen und unvernünftigen Theil der Seele in der Mitte liegende Princip der persönlichen Entscheidung zu finden weiss.

Es führt diess auf die allgemeinere Frage nach der Bestimmung des Einheitspunktes für die gesammte Seelenthätigkeit, dem Begriff der Persönlichkeit. Die ganze bisherige Erörterung muss jedoch gezeigt haben, dass

1) De an. III, 10. 433, a, 26: *νȣ̃ς μὲν ȣ̓ν πᾶς ὀρθός· ὄρεξις δὲ καὶ φαντασία καὶ ὀρθὴ καὶ ȣ̓κ ὀρθή.* Vgl. oben S. 381.

2) Vgl. Eth. N. I, 13. 1102, b, 13 ff.

3) De mem. c. 2. 453. a, 6 ff.

4) Eth. N. I, 13. Pol. VII, 14. 1333, a, 16.

5) Ebend. VI, 2. Pol. a. a. O. u. ö. s. o. und §. 28. Aristoteles nennt hier und c. 5, Schl. die praktische Vernunft, sofern sie sich auf das bezieht, was sich auch anders verhalten könnte, das *λογιστικὸν* oder auch das *δοξαστικὸν*.

eine befriedigende Antwort auf diese Frage von Aristoteles nicht zu erwarten ist. So schön und zusammenhängend er die Entwicklung des Seelenlebens von seiner niedersten Stufe bis zu seiner höchsten Entfaltung im Menschen zu verfolgen weiss, so entschieden bricht doch dieser Zusammenhang ab, sobald es sich darum handelt, im Menschen selbst das Verhältniss der vernünftigen und der sinnlichen Seite seines Wesens zu bestimmen. Der Dualismus von Form und Materie, dieser Grundmangel des Aristotelischen Systems, lässt es auch hier zu keiner rechten Einheit kommen. Die Vernunft als das reine Wesen, oder die Form des Menschen, soll weder entstehen, noch vergehen, noch sich verändern, soll weder ruhen, noch irren oder fehlen, nur dem Körper und dem sinnlichen Theil der Seele sollen alle diese Zustände angehören. Auf die Seite der Sinnlichkeit fällt also alle Bewegung und Differenz, überhaupt die Individualität, die Vernunft ist nur das allgemeine und in allen Individuen sich gleichbleibende Wesen des Geistes, oder eigentlich der Eine göttliche Geist selbst, nur dieser ist das Ewige und absolut Reale, und dieses Allgemeine soll seine Wirklichkeit nicht an dem Einzelnen haben, sondern gerade abgesehen von seiner Erscheinung im Individuum schlechthin wirklich sein; die thätige Vernunft ist die reine Energie, was der Körper zu ihr hinzubringt, ist nur der Zustand des Leidens und der Unthätigkeit. Wenn aber dieses, so können beide auch nie wahrhaft Eins werden, und so ist es freilich consequent, wenn Aristoteles die Vernunft von Aussen in den Menschen kommen, sie allein den Untergang des Individuums überdauern, und auch während ihrer Verbindung mit der individuellen Seele die freie Lebensthätigkeit, die willkührliche Bewegung, nicht von der Vernunft, als solcher, sondern nur von der Sinnlichkeit, für sich oder nach ihrer Beziehung auf die Vernunft, ausgehen lässt. Das tiefere Bewusst-

sein der Persönlichkeit fehlt auch dem Aristoteles, wie dem ganzen Alterthum.

So wenig er aber diesen Begriff nach dieser subjektiven Seite erschöpft, und die verschiedenen Momente des Seelenlebens zu einer wirklichen inneren Einheit zu verschmelzen gewusst hat, so bedeutend ist doch der Fortschritt, den die Psychologie durch ihn gemacht hat. Um nicht davon zu reden, dass er diese Wissenschaft als besonderen Zweig der Philosophie überhaupt erst begründet hat, so ist er auch der Erste, welcher durch seine Definition der Seele als der Entelechie des Körpers ihr Wesen und ihr Verhältniss zum Leibe philosophisch richtig bestimmt, und den Grundbegriff jeder wahren und lebendigen Seelenlehre, den Begriff der Entwicklung, durchgreifend auf sie angewendet hat; und wenn es ihm nicht gelungen ist, diese Idee zur letzten Vollendung zu bringen, wenn bei ihm zwischen der allgemeinen und der individuellen Seite der Persönlichkeit eine unausgefüllte Kluft bleibt, so entschädigt uns doch auch dafür die grossartige Anschauung, in die er selbst die Resultate seiner ganzen Psychologie zusammenfasst, die Anschauung der Seele als Mikrokosmus. Die Seele, sagt er, ist gewissermassen alles Seiende, denn das Vermögen der sinnlichen Wahrnehmung ist an sich das Wahrnehmbare, und die Vernunft das Denkbare, jenes die Form des Sinnlichen, diese die Form der Formen [1]). Diese Idee ist bei ihm freilich noch nicht kräftig genug, um den menschli-

1) De an. III, 8: *Νῦν δὲ περὶ ψυχῆς τὰ λεχθέντα συγκεφαλαιώσαντες, εἴπωμεν πάλιν ὅτι ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα. ἢ γὰρ αἰσθητὰ τὰ ὄντα ἢ νοητά, ἔστι δ' ἡ ἐπιστήμη μὲν τὰ ἐπιστητά πως, ἡ δ' αἴσθησις τὰ αἰσθητά. ... αὐτὰ μὲν γὰρ δὴ οὔ· οὐ γὰρ ὁ λίθος ἐν τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ τὸ εἶδος· ὥστε ἡ ψυχὴ ὥσπερ ἡ χείρ ἐστιν· καὶ γὰρ ἡ χεὶρ ὄργανόν ἐστιν ὀργάνων, καὶ ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν καὶ ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν.* Vgl. c. 4. 429, a, 27: *εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη, ἀλλ' ἡ νοητική, οὔτε ἐντελεχείᾳ ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη.*

chen Geist geradezu als das Höhere gegen die gesammte Natur zu behaupten — die Gestirne sollen ja weit göttlicheren Wesens sein, als der Mensch — aber doch enthält sie eine entschiedene Annäherung zu diesem Ziele und dem absoluten Selbstbewusstsein des Geistes.

Wie nun der Mensch dieses sein Wesen in seiner Selbstthätigkeit darstellt, hat die Ethik, oder wie sie Aristoteles nennen würde [1], die Politik zu zeigen.

§. 28.

Die Aristotelische Ethik.

Dieser Theil des Systems zerfällt in zwei Abschnitte, die Ethik im engern Sinn und die Politik, die Lehre vom sittlichen Handeln des Einzelnen und von dem des Staats [2]. Anhangsweise ist dann noch der Rhetorik zu erwähnen.

I. Die Ethik im engern Sinne [3] umfasst die Untersuchungen über das Wesen und den Begriff des sitt-

1) S. o. S. 393, 5.

2) Ritter Gesch. der Phil. III, 302 stellt zwischen diese als dritten Haupttheil der Ethik noch die Oekonomik, wofür er sich auf Eth. N. I, 1. M. Mor. I, 1. Rhet. I, 2 beruft. Aber in den zwei letztern Stellen steht überhaupt nichts von der Eintheilung der praktischen Philosophie, in der erstern 1094, b, 7 ist nur die Eintheilung in die Ethik und Politik angedeutet. Nur von dieser weiss auch Eth. N. X, 10, und auch in der ganzen weitern Ausführung Polit. I wird die Oekonomik nur als Theil der Politik behandelt. Mag daher auch von den zwei Büchern der Oekonomik das erste ächt sein, so kann dieses doch, da es mit dem ersten Buch der Politik dem Inhalte nach zusammenfällt, nur als eine Vorarbeit für diese, nicht als eine mit der Ethik und Politik auf gleicher Linie stehende Darstellung betrachtet werden. S. auch oben S. 393 f.

3) Was die Quellen für die Kenntniss der Aristotelischen Ethik betrifft, so stimme ich den Ansichten vollkommen bei, welche Spengel (Ueber die unter dem Namen des Aristoteles erhaltenen ethischen Schriften. Abhandl. der Münchner Akademie III, 2

lichen Handelns, das Ziel alles Handelns, oder das höchste Gut, und die besondern sittlichen Handlungen oder die Tugenden.

1) Um den Begriff des sittlichen Handelns zu gewinnen, müssen wir nach Aristoteles vor Allem das festhalten, dass es bei der Beurtheilung unserer Handlungen nicht auf die äussere That als solche, sondern auf die Gesinnung ankommt, dass also die Sittlichkeit in der Seele ihren Sitz hat: gerecht ist nur, wer das Gerechte mit der Gesinnung des Gerechten thut [1]). Die genauere Bestimmung ergiebt sich durch Abgrenzung des sittlichen Gebiets nach unten und nach oben, die Unterscheidung des Ethischen von dem, was blosse Naturanlage, und darum nicht sittlich, und dem, was Sache des Wissens, und darum keine Handlung ist. Die Grundlage und Voraussetzung der Sittlichkeit sind gewisse natürliche Eigenschaften: um sittlich handeln zu können, muss

(1841), S 439—551) als Ergebniss einer ausgezeichnet gründlichen Untersuchung über das Verhältniss der drei Ethiken gewonnen hat, und die er selbst S. 457 f. in den Sätzen zusammenfasst: dass die Nikomachische Ethik die ächte Sittenlehre des Aristoteles enthalte, und wie dem Inhalte, so der Form nach, von ihm ausgehe, die Eudemische aber von seinem Schüler, Eudemus dem Rhodier verfasst, jene in Gestalt einer Umarbeitung mit eigenen einzelnen einverwebten Fragen und Lösungen wiedergebe, ferner die drei gemeinsamen Bücher (Nik. V—VII. Eud. IV—VI) wahrscheinlich den Nikomachien zukommen, in den Eudemien aber ausgefallen seien, die sog. grosse Ethik endlich nur einen spätern Auszug, nicht der Nikomachien, sondern der Eudemien bilde. — Die Abhandlung über die Lust Nik. VII, 12—15 ist Spengel (vergl. S. 535) geneigt dem Eudemus zuzuschreiben, doch will er auch die Möglichkeit offen lassen, dass sie ein später von Aristoteles verworfener und an einer ungeeigneten Stelle eingeschobener Aristotelischer Entwurf sei. — Dieser Ansicht gemäss werde ich im Folgenden den Stellen der Nikomachischen Ethik die Parallelen aus den beiden andern, namentlich der Grossen Moral, nicht immer beifügen.

1) Eth. N. II, 3. V, 13.

man ein Mensch, und ein so und so beschaffener Mensch sein [1]), eine natürliche Empfänglichkeit für die Tugend besitzen [2]); denn jeder Tugend gehen gewisse natürliche Beschaffenheiten (φυσικαὶ ἕξεις), gewisse Triebe und Neigungen voran, in denen die sittlichen Eigenschaften schon gewissermassen angelegt sind [3]). Diese Naturanlage jedoch ist noch nichts Sittliches, wie ja solche Anlagen nicht blos Kindern, sondern sogar Thieren zukommen [4]); wenn daher Aristoteles auch von physischen Tugenden redet, so unterscheidet er doch von diesen ausdrücklich die Tugend im eigentlichen Sinn [5]); diese entsteht nur dadurch, dass zum natürlichen Trieb die vernünftige Einsicht hinzukommt, und ihn leitet [6]). Die Naturanlage und die Wirkung der natürlichen Triebe hängt nicht von uns ab, die Tugend dagegen ist in unserer Gewalt, Sache der Uebung und des freien Willens [7]). Aristoteles geht in dieser Ausschliessung aller blos natürlichen Stimmungen und Neigungen aus dem Gebiete des Sittlichen so weit, dass er dieselbe sogar auf die Anfänge des Sittlichen selbst ausdehnt, und nicht blos das Vorkommen oder Unterbleiben von Affekten, wie Furcht, Zorn, Mitleid u. s. f. für etwas erklärt, wegen dessen wir weder gelobt noch getadelt werden [8]), sondern auch die Mässigung der Begierden (die ἐγκράτεια) von der Tugend, die

1) Polit. VII, 13. 1332, a, 38.

2) Eth. N. II, 1. 1103, a, 23: οὔτ' ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταὶ, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτὰς, τελειουμένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους.

3) Eth. N. VI, 13. 1144, b, 4 ff. vgl. M. Mor. I, 35. 1197, b, 38. II, 3. 1199, b, und c. 7. 1206, b, 9.

4) H. an. I, 1. 488, b, 12. IX, 1. Eth. N. a. a. O.: καὶ γὰρ παισὶ καὶ θηρίοις αἱ φυσικαὶ ὑπάρχουσιν ἕξεις.

5) Τὸ κυρίως ἀγαθὸν — ἡ κυρία ἀρετὴ Eth. N. a. a. O.

6) A. a. O.

7) Eth. N. II, 1, Anf. c. 4. 1106, a, 2. III, 1, Anf. c. 4, Anf. X, 10. 1179, b, 20 u. ö.

8) A. a. O. II, 4. VII, 6. 1148, b, unten.

Unmässigkeit von der Schlechtigkeit im engern Sinn noch unterscheidet [1], und ebenso die Schamhaftigkeit mehr für einen Affekt, als für eine Tugend gelten lassen will [2]. An allen diesen Zuständen vermisst er die Allgemeinheit des Bewusstseins, das Handeln aus Grundsatz, sittlich ist ihm nur, was mit vernünftiger Einsicht, unsittlich, was dieser zuwider geschieht.

So wenig aber die Tugend der Einsicht entbehren kann, so wenig darf sie doch mit der Einsicht als solcher verwechselt werden, und nach dieser Seite bestreitet Aristoteles den Sokratischen Satz, dass die Tugend im Wissen bestehe [3]. Was er dieser Ansicht entgegenhält, ist im Allgemeinen, dass sie den unvernünftigen Theil der Seele, das pathologische Moment der Tugend vernachlässige [4]; genauer jedoch weist er nach, dass sie auf unrichtigen Voraussetzungen beruhe: Sokrates hatte für seine Behauptung geltend gemacht, dass es unmöglich sei, das Schlechte mit der Ueberzeugung von seiner Schlechtigkeit und Schädlichkeit zu thun [5], Aristoteles zeigt dagegen, dass hiebei der Unterschied zwischen dem rein theoretischen und dem praktischen Wissen übersehen werde. Für's Erste nämlich, bemerkt er, ist zu unterscheiden zwischen dem Besitz des Wissens als einer blossen Fertigkeit, und demselben als einer Thä-

1) A. a. O. VII, 1. 1145, a, 17. 35. Ebd. c. 9. Die Mässigung soll nach diesen Stellen zwar eine *σπȣδαία ἕξις*, aber keine *ἀρετὴ* sein.

2) Ebend. IV, 15.

3) Eth. N. VI, 13. 1144, b, 17 ff. VII, 5. 1146, b, 31. X, 10. 1179, b, 23. Eud. I, 5. 1216, b. VII, 13, Schl. M. Mor. I, 1. 1182, a, 15. c. 35. 1198, a, 10.

4) Diess wird, nach den Andeutungen von Eth. N. VI, 13, c. 2. 1139, a, 31 besonders M. M. I, 1 ausgeführt. Vergl. Eth. N. II, 5. 1106, b, 16: [ἡ ἠθικὴ ἀρετή] ἐστι περὶ πάθη καὶ πράξεις.

5) S. o. S. 58.

tigkeit; ich kann wissen, dass eine gewisse Handlung gut oder schlecht ist, aber dieses Wissen kann im einzelnen Fall in mir ruhen, so dass ich das Schlechte nicht mit dem gegenwärtigen Bewusstsein seiner Schlechtigkeit thue. Zweitens aber ist auch, den Inhalt dieses Wissens betreffend, zu unterscheiden zwischen dem allgemeinen Grundsatz und seiner praktischen Anwendung. Wenn nämlich jede Handlung die Subsumtion bestimmter Verhältnisse unter eine allgemeine Regel ist, so lässt es sich wohl denken, dass der Handelnde zwar die sittliche Regel in ihrer Allgemeinheit kennt und sich vergegenwärtigt, aber die Anwendung auf den einzelnen Fall unterlässt, und sich hier statt des moralischen Grundsatzes von der sinnlichen Begierde bestimmen lässt [1]). Hatte daher Sokrates behauptet, dass Niemand freiwillig böse sei, so kehrt dagegen Aristoteles seinen Grundsatz, dass der Mensch Herr seiner Handlungen sei, und macht eben dieses, die Freiwilligkeit des Thuns, zum unterscheidenden Merkmal des praktischen Verhaltens gegenüber vom theoretischen [2]). Das gleiche Merkmal dient auch dazu, die praktische Thätigkeit von der künstlerischen zu unterscheiden, wenn gesagt wird, bei der Kunst sei die Hauptsache das (technische) Wissen, oder die Fähigkeit bestimmte Werke hervorzubringen, beim Handeln der

1) Eth. N. VII, 5, wo es sich zunächst um die Erklärung der Unmässigkeit handelt. — Ein anderes Merkmal zur Unterscheidung des Handelns vom Wissen, dessen aber Aristoteles in diesem Zusammenhang nicht erwähnt, die Beziehung des ersteren auf einen ausser dem Subjekt liegenden Zweck, ist uns schon oben S. 369 vorgekommen.

2) Eth. N. III, 7. 1113, b, 14 ff. VI, 2. 1139, a, 22 ff. vergl. Eud. II, 7. 1223, b. M. Mor. I, 9. 1187, a, 5 Ebendahin gehört die Bemerkung Nik. V, 1, dass jede Wissenschaft sich auf Entgegengesetztes richte, eine sittliche Beschaffenheit dagegen immer auf dasselbe.

Wille [1]), dort sei daher der besser, welcher absichtlich, hier der, welcher unabsichtlich fehle [2]).

Die sittliche Thätigkeit ist mithin dem Aristoteles zusammengesetzt aus der blos natürlichen des Triebs und der vernünftigen der Einsicht; oder genauer, sie besteht darin, dass der unvernünftige, aber für vernünftige Bestimmung empfängliche Theil der Seele, die Begierde, der Vernunft gehorche [3]). Die letzte Quelle des sittlichen Handelns ist daher eben das Vermögen der Entscheidung zwischen den vernünftigen und den sinnlichen Antrieben, der Wille, und die wesentlichste Eigenschaft des Willens die gleichmässige Möglichkeit dieser Entscheidung, die Freiheit [4]). Die verschiedenen Bestimmungen des Willens in seinem Verhältniss zur Handlung bespricht Aristoteles in einer ausführlichen Untersuchung über die Begriffe des Freiwilligen, des Vorsatzes, der Ueberlegung, und des Willens [5]), die wir aber hier, trotz des vielen Treffenden, was sie enthält, übergehen müssen. Die vollendete Sittlichkeit aber ist nur da, wo die Freiheit selbst zur Natur geworden ist. Die Tugend ist zwar weder ein sinnlicher Affekt noch eine nach Belieben zu gebrauchende Fertigkeit, aber auch kein blos vereinzeltes Handeln, sondern eine bleibende Beschaffenheit des Willens (eine ἕξις), eine durch freie Thätigkeit erworbene Gewöhnung; die Sittlichkeit stammt aus der Sitte, das ἦθος aus dem ἔθος [6]). Fragt man daher, wie die Tugend entstehe, so ist zu antworten: weder von Natur noch durch Unterricht, sondern durch Uebung; denn so gewiss

1) Eth. N. II, 3. VI, 5. 1140, b, 22. Metaph. VI, 1. 1025, b, 22.

2) Eth. N. VI, 5. 1140, b, 22 vergl. V, 1. 1129, a, 13. Metaph. V, 29, Schl.

3) Eth. N. I, 13 g. E.

4) M. s. über diese ausser dem eben Bemerkten S. 498 ff.

5) Nik. III, 1—7. vergl. V, 10. 1135, a, 15 ff. Eud. II, 7—11. M. Mor. I, 12—18.

6) Eth. N. II, 4. 1. 3. S. auch oben S. 499, 2.

auch die natürliche Anlage die nothwendige Bedingung und das ethische Wissen die naturgemässe Frucht der Tugend ist, so kann doch das eigentliche Wesen derselben, die so oder so bestimmte Richtung des Willens, nur durch die fortgesetzte tugendhafte Thätigkeit zu Stande kommen [1]), durch welche das, was zuerst Sache des freien Entschlusses war, zu einer unabänderlichen Bestimmtheit des Charakters wird [2]) — ein Satz, an dem Aristoteles so fest hält, dass er selbst das Verstehen der ethischen Lehren von der vorgängigen Uebung im tugendhaften Handeln abhängig macht: wer ethische Vorträge hören will, muss bereits zur Tugend gewöhnt sein, der sittlichen Erkenntniss muss der sittliche Wille vorangehen [3]). Die Tugend setzt desswegen immer schon eine gewisse geistige Reife voraus: Kinder und Sklaven haben keine Tugend im strengen Sinn, weil sie keinen oder erst einen unvollkommenen Willen haben (s. u.), und auch zum Studium der Ethik sollen junge Leute nicht taugen, weil sie noch zu wenig moralische Festigkeit besitzen [4]).

Hiemit ist indessen dem sittlichen Handeln erst sein psychologischer Ort bestimmt, über seinen Inhalt wissen wir noch nichts: die Tugend ist die sittliche Beschaffenheit des Willens, aber welche Beschaffenheit des Willens ist sittlich? Hierauf antwortet Aristoteles zunächst ganz im Allgemeinen: diejenige, durch welche der Mensch nicht allein selbst gut wird, sondern auch seine eigen-

1) Ebend. I, 10, Anf. II, 3. X, 10. 1179, b, 20. Etwas mehr wird Polit. VII, 13. 1332, b, 38 der Belehrung eingeräumt.

2) A. a. O. II, 3. 1105, a, 32: tugendhaft sei der, welcher Gutes thut, nur *ἐὰν βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων πράττῃ*. Vgl. De mem. c. 2. 452, a, 27: *ὥσπερ γὰρ φύσις ἤδη τὸ ἔθος*, und das S. 499, 2 Angeführte.

3) Eth. N. I, 1, g. E. c. 2, g. E. VI, 13. 1144, b, 30.

4) A. a. O. I, 1 mit der Bemerkung: *διαφέρει δ' οὐθὲν νέος τὴν ἡλικίαν ἢ τὸ ἦθος νεαρός.*

thümliche Thätigkeit recht verrichtet [1]; genauer jedoch bemerkt er, dass eine richtige Thätigkeit immer die sei, welche die beiden Extreme des Zuviel und Zuwenig vermeidet, oder was dasselbe, welche die der Natur des Gegenstands gemässe Mitte trifft, die richtige menschliche Thätigkeit daher die, welche im Verhältniss zur menschlichen Natur die richtige Mitte trifft [2]. Dass sich aber auch diese Bestimmung noch sehr im Allgemeinen halte, und wir uns nun weiter nach einer Norm für die Feststellung der richtigen Mitte oder des *ὀρθὸς λόγος* umsehen müssen, giebt Aristoteles selbst zu [3]; hier weiss er uns dann aber nur auf die praktische Einsicht zu verweisen, deren Geschäft eben darin besteht, im einzelnen gegebenen Fall das Richtige zu finden, und er definirt demnach die Tugend als diejenige Beschaffenheit des Willens, welche die unserer Natur angemessene Mitte hält, gemäss einer vernünftigen Bestimmung, wie sie der Einsichtige geben wird [4]. Offenbar ist aber auch hiemit über den eigentlichen Inhalt der sittlichen Thätigkeit noch nichts ausgesagt; sehen wir, ob sich diese blos formale Bestimmung durch die Untersuchung über das Ziel jener Thätigkeit mit einem solchen erfüllt.

2. Das Ziel aller sittlichen Thätigkeit ist das Gute; doch nicht das Gute überhaupt — die Frage nach diesem, in seiner metaphysischen Allgemeinheit, soll für die Ethik ohne Werth sein — sondern das

1) A. a. O. II, 5: *ῥητέον οὖν ὅτι πᾶσα ἀρετὴ, οὗ ἂν ᾖ ἀρετὴ, αὐτό τε εὖ ἔχον ἀποτελεῖ καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ εὖ ἀποδίδωσιν .. εἰ δὴ τοῦτ' ἐπὶ πάντων οὕτως ἔχει, καὶ ἡ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετὴ εἴη ἂν ἕξις ἀφ' ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται καὶ ἀφ' ἧς εὖ τὸ ἑαυτοῦ ἔργον ἀποδώσει.*

2) A. a. O. und VI, 1.

3) Eth. N. VI, 1.

4) Ebd. II, 6: *ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν.*

πρακτὸν ἀγαθὸν, das, was für den Menschen das höchste Gut ist [1]). Dass nun dieses die Glückseligkeit sei, geben Alle zu, nur worin diese bestehe ist streitig [2]). Sehen wir aber auf den Begriff der Sache, so wird sich als das eigenthümlich menschliche Gut nur dasjenige ansehen lassen, wodurch die eigenthümliche Thätigkeit des Menschen am Besten vollbracht wird. Diese aber ist nur die vernünftige Thätigkeit der Seele (*ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου*), und diese wird vollbracht vermöge der menschlichen Tugend. Die Glückseligkeit besteht mithin in der tugendhaften Thätigkeit der Seele [3]). Diese aber ist eine doppelte, die theoretische und die praktische, und von diesen beiden ist die erstere die ungleich höhere. Die vollendetste Glückseligkeit wird daher in der Thätigkeit des Denkens oder der Theorie gesucht werden müssen [4]). Dieser zunächst steht die sittliche

1) Eth. N. I, 2, Anf. c. 4. 1096, b, 30 ff. Die letztere Stelle besonders ist für den Standpunkt des Aristoteles, im Unterschiede von Plato, sehr charakteristisch, wenn hier die Untersuchung über die Idee des Guten desshalb aus der Ethik verwiesen wird, weil diese doch in keinem Fall Gegenstand des menschlichen Handelns oder Besitzes sei. Dabei unter Anderem: *ἄπορον δὲ καὶ τί ὠφεληθήσεται ὑφάντης ἢ τέκτων πρὸς τὴν αὐτοῦ τέχνην εἰδὼς αὐτὸ τἀγαθόν* u. s. w. als ob die Philosophie des Sittlichen für Weber und Zimmerleute wäre!

2) Ebd. I, 2. Rhet. I, 5, Anf.

3) Ebd. I, 6. X, 6. c. 7, Anf.

4) Ebd. X, 7, Anf.: *Εἰ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, εὔλογον κατὰ τὴν κρατίστην· αὕτη δ' ἂν εἴη τοῦ ἀρίστου. εἴτε δὴ νοῦς τοῦτο εἴτε ἄλλο τι, .. ἡ τούτου ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν εἴη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία. ὅτι δ' ἐστὶ θεωρητικὴ εἴρηται.* Ebend. 1177, b, 16 (nach einer ausführlichern Aufzählung der Vorzüge der theoretischen Thätigkeit): *εἰ δὴ τῶν μὲν κατὰ τὰς ἀρετὰς πράξεων αἱ πολιτικαὶ καὶ πολεμικαὶ κάλλει καὶ μεγέθει προέχουσιν, αὗται δ' ἄσχολοι καὶ τέλους τινὸς ἐφίενται καὶ οὐ δι' αὑτὰς αἱρεταί εἰσιν, ἡ δὲ τοῦ νοῦ ἐνέργεια σπουδῇ τε διαφέρειν δοκεῖ θεωρητικὴ οὖσα, καὶ παρ' αὑτὴν οὐδενὸς ἐφίεσθαι τέλους, ἔχειν τε ἡδονὴν οἰκείαν, αὕτη δὲ συναύξει τὴν ἐνέργειαν, καὶ τὸ αὔταρκες δὴ καὶ σχολαστικὸν καὶ ἄτρυτον ὡς ἀνθρώπῳ, καὶ ὅσα ἄλλα τῷ*

Thätigkeit, die daher den zweiten wesentlichen Bestandtheil der Glückseligkeit ausmacht; oder sofern die Theorie nicht die specifisch menschliche Thätigkeit, sondern die des Göttlichen im Menschen ist, so kann die Glückseligkeit, welche in ihr besteht, auch als eine übermenschliche, die Glückseligkeit der ethischen Tugend dagegen als das eigenthümlich menschliche Gut bezeichnet werden [1]).

So gewiss aber diess die wesentlichen und unerlässlichen Bestandtheile der Glückseligkeit sind, so wenig will doch Aristoteles weitere, theils aus der sittlichen und vernünftigen Thätigkeit hervorgehende, theils aber auch von ihr unabhängige Vorzüge aus ihrem Begriff ausschliessen. Einmal schon insofern, als die Glückseligkeit überhaupt eine gewisse Vollendung des Lebens vor-

μακαρίῳ ἀπονέμεται κατὰ ταύτην τὴν ἐνέργειαν φαίνεται ὄντα, ἡ τελεία δὴ εὐδαιμονία αὕτη ἂν εἴη ἀνθρώπȣ ... εἰ δὴ θεῖον u. s. w. (s. oben S. 368). Schon diese Eine Stelle widerlegt zur Genüge die Behauptung von Ritter (Geschichte der Phil. III, 327), dass bei der Bestimmung der menschlichen Glückseligkeit »der theoretische Verstand nicht in Anschlag komme.« Ritter führt dafür Eth. N. I, 6. X, 8 an; aber gerade in der erstern Stelle 1098, a, 16 heisst es: *τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταὶ κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην*, und in der zweiten, S. 1178, b, 7: *ἡ δὲ τελεία εὐδαιμονία ὅτι θεωρητική τίς ἐστιν ἐνέργεια, καὶ ἐντεῦθεν ἂν φανείη ... ἡ τȣ̃ θεȣ̃ ἐνέργεια, μακαριότητι διαφέρȣσα, θεωρητικὴ ἂν εἴη. καὶ τῶν ἀνθρωπίνων δὴ ἡ ταύτῃ συγγενεστάτη εὐδαιμονικωτάτη ... ἐφ' ὅσον δὴ διατείνει ἡ θεωρία, καὶ ἡ εὐδαιμονία.* S. auch oben S. 368. Nur scheinbar widerspricht diesen Aeusserungen Pol. VII, 2. 1324, a, 25. c. 3. 1325, b, 14, denn hier wird nicht die theoretische Thätigkeit als solche mit der praktischen, sondern das Leben dessen, der ohne Gemeinschaft mit Andern der Wissenschaft leben will, wie Aristipp (Xen. Mem. II, 1 s. o. S. 123), mit dem Leben im Staate, dem praktischen im weitern Sinn, verglichen.

1) Eth. N. X, 7. 1177, b, 26. c. 8, Anf. Dass es sich übrigens hiebei nur um eine Verschiedenheit des Ausdrucks, nicht um ein Schwanken der philosophischen Ansicht handelt, wird die vorige Anm. gezeigt haben.

aussetzt. Ein Kind kann so wenig glückselig als tugendhaft sein, weil es noch keines sittlich vernünftigen Handelns fähig ist [1]). Eine blos vorübergehende Glückseligkeit ferner kann auch nicht genügen: Eine Schwalbe macht noch keinen Sommer [2]); und will man auch nicht mit Solon erst die Gestorbenen glückselig nennen, so wird man doch sagen müssen, dass wir jedenfalls die Glückseligkeit nur in einem zu einer gewissen Reife gekommenen Leben suchen dürfen. Die Glückseligkeit ist die tugendhafte Thätigkeit der Seele in einem vollendeten Leben [3]). — Weiter aber bedarf der Mensch zur vollen Glückseligkeit auch gewisser äusserer Güter, so gewiss auch die Glückseligkeit selbst etwas Anderes ist, als das Glück [4]); kann auch der wirklich Glückselige nie elend werden, so wird ihn doch auch Niemand mehr glücklich preisen, wenn die Schicksale eines Priamus über ihn kommen [5]), und kann sich der Tugendhafte auch mit wenigen Glücksgütern begnügen [6]), so kann er sie doch in vielen Beziehungen nicht entbehren; ohne Reichthum, Macht und Einfluss lässt sich Vieles nicht ausführen; edle Ge-

1) Nik. I, 10, g. E. Eud. II, 1. 1219, b, 4.

2) Nik. I, 6, Schl.

3) Ebend. I, 11. 1191, a, 14: *τί οὖν κωλύει λέγειν εὐδαίμονα τὸν κατ' ἀρετὴν τελείαν ἐνεργοῦντα καὶ τοῖς ἐκτὸς ἀγαθοῖς ἱκανῶς κεχορηγημένον, μὴ τὸν τυχόντα χρόνον ἀλλὰ τέλειον βίον; ἢ προσθετέον καὶ βιωσόμενον οὕτω καὶ τελευτήσοντα κατὰ λόγον;* X, 7. 1177, b, 24: *ἡ τελεία δὴ εὐδαιμονία αὕτη ἂν εἴη ἀνθρώπου, λαβοῦσα μῆκος βίου τέλειον· οὐδὲν γὰρ ἀτελές ἐστι τῶν τῆς εὐδαιμονίας.* Vgl. S. 498, A. 511, 4.

4) Polit. VII, 1. 1323, b, 26.

5) Nik. I, 11. 1101, a, 6. vgl. VII, 14. Polit. VII, 13. 1332, a, 19.

6) Nik. X, 9. 1179, a, 1: *οὐ μὴν οἰητέον γε πολλῶν καὶ μεγάλων δεήσεσθαι τὸν εὐδαιμονήσοντα, εἰ μὴ ἐνδέχεται ἄνευ τῶν ἐκτὸς μακάριον εἶναι· οὐ γὰρ ἐν τῇ ὑπερβολῇ τὸ αὔταρκες καὶ ἡ πρᾶξις, δυνατὸν δὲ καὶ μὴ ἄρχοντα γῆς καὶ θαλάττης πράττειν τὰ καλά* — Privatleute, wird bemerkt, seien in der Regel die Glücklichsten. Vgl. Polit. VII, 1. 1323, a, 38.

burt, Schönheit und Freude von Kindern gehören zum vollen Glück; der Freundschaft bedarf der Glückliche noch mehr als der Unglückliche; die Gesundheit ist allen unschätzbar — es ist überhaupt zum glückseligen Leben neben den Gütern der Seele auch noch eine gewisse Ausrüstung mit denen des Leibes und mit äusseren Vorzügen (*χορηγία, εὐετηρία, εὐημερία*) nothwendig [1]), und dass diese dem Tugendhaften von den Göttern von selbst bescheert werde, lässt sich nicht voraussetzen [2]). Die Gaben des Glücks sind daher an und für sich genommen wirklich ein Gut, wenn sie gleich für den Einzelnen oft ein Uebel werden [3]).

Auch die Lust endlich wird von Aristoteles mit zur Glückseligkeit gerechnet, und gegen die Vorwürfe, die ihr namentlich Plato gemacht hatte, in Schutz genommen. Es gründet sich diess auf eine verschiedene Ansicht von ihrem Wesen: während Plato die Lust dem Gebiete des Werdenden, des unbestimmten und begrifflosen Seins zuzählt, so ist sie dem Aristoteles vielmehr die naturgemässe Vollendung jeder Thätigkeit, das Resultat, welches mit der vollkommenen Thätigkeit ebenso unmittelbar gesetzt ist, als die Schönheit und Gesundheit mit der vollkommenen Beschaffenheit des Körpers [4]), nicht ein Werden

1) M. s. Nik. I, 9, g. E. c. 3, g. E. c. 11. 1101, a, 14. 22. VII, 14. 1173, b, 17. IX, 9, Anf. c. 11. X, 8. 1178, a, 23. c. 9, Anf. Eud. ', 1. Polit. VII, 1. 1323, a, 24 c. 13. 1331, a, 40 auch Rhet. I, 5.

2) Zwar sagt Ar. Nik. X, 9 g. E., wer vernünftig lebe, sei auch den Göttern der Liebste, und wenn die Götter für die Menschen sorgen, werden sie sich eines solchen am Meisten annehmen; wir wissen jedoch bereits, dass er eine specielle Providenz nicht annimmt; jene Fürsorge der Götter muss daher mit der natürlichen Wirkung des vernünftigen Lebens zusammenfallen, was aber die äusseren Güter betrifft, so behandelt er sie folgerichtig anderwärts als Sache des Zufalls z. B. Nik. VII, 14. 1173, b, 17. Polit. VII, 1. 1323, b, 27. c. 13. 1332, a, 29.

3) Nik. V, 2. 1129, b, o. vgl. c. 13, Schl.

4) Eth. N. X, 2—5; vergl. bes. c. 4. 1174, b, 31: *τελειοῖ δὲ τὴν*

und eine Bewegung, sondern das Ziel, in dem jede Lebensbewegung zur Ruhe kommt [1]). Aristoteles betrachtet desshalb das allgemeine Streben nach Lust als ganz nothwendig und als identisch mit dem Lebenstriebe [2]). Soll daher die Lust auch nicht das höchste Gut selbst sein [3]), wird ferner unter den verschiedenen Arten derselben ein Unterschied gemacht, jeder Lust nur so viel Werth beigelegt, als der sie erzeugenden Thätigkeit zukommt, die Lust des Erkennens für die höchste und reinste, und überhaupt nur die des tugendhaften Mannes für eine wahre und wahrhaft menschliche Lust erklärt [4]), so ist doch Aristoteles weit entfernt, die Lust überhaupt aus dem Begriff der Glückseligkeit auszuschliessen, oder ihr nur den untergeordneten Werth einzuräumen, den Plato allein für sie übrig gelassen hatte.

In welchem Verhältniss stehen nun aber diese verschiedenen Bestandtheile der Glückseligkeit? Dass der unentbehrlichste derselben, und derjenige, worin ihr Wesen ursprünglich zu suchen ist, nur die theoretische und praktische Thätigkeit sein könne, sagt Aristoteles selbst oft genug. Was namentlich das Verhältniss der Thätigkeit zur Lust betrifft, so erklärt er sich über den unbedingten Vorzug der ersteren so bestimmt, als man es nur wünschen mag. Ein dem Genusse gewidmetes Leben erscheint ihm des Menschen unwürdig, nur die praktische

ἐνέργειαν ἡ ἡδονὴ οὐχ ὡς ἡ ἕξις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ' ὡς ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος, οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα· ἕως ἂν οὖν τό τε νοητὸν ἢ αἰσθητὸν ᾖ οἷον δεῖ καὶ τὸ κρῖνον ἢ θεωροῦν, ἔσται ἐν τῇ ἐνεργείᾳ ἡ ἡδονή. C. 5. 1175, a, 30: *συναύξει τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονή.* Ebend. VII, 12—15.

1) X, 2. 1172, a, 31. c. 3. VII, 13. 1153, a, 12. c. 15 g. E.

2) X, 5, Anf.

3) X, 2. 1172, b, 28 ff.

4) X, 2, 1173, b, 20 ff. 1174, a. c. 4, Anf. c. 5. 1175, b, 24. 1176, a, 17. c. 7. 1177, a, 23. I, 9. 1099, a, 11. Metaph. XII, 7. 1072, b, 16. 24.

Thätigkeit will er für eine menschliche und die theoretische für eine mehr als menschliche gelten lassen [1]; die Lust soll nicht der Zweck und das Motiv unseres Thuns sein, sondern nur eine nothwendige Folge der naturgemässen Thätigkeit; könnten beide getrennt werden, so würde ein tüchtiger Mensch die Thätigkeit ohne Lust der Lust ohne Thätigkeit unbedingt vorziehen [2]; in Wahrheit jedoch besteht die Tugend eben darin, dass man die Lust von der Tugend gar nicht zu trennen weiss, dass man sich in der tugendhaften Thätigkeit unmittelbar befriedigt fühlt, und keines weiteren, äusserlichen Zusatzes von Vergnügen bedarf [3]. Nach dieser Seite lässt sich also die Reinheit und Entschiedenheit der Aristotelischen Ethik nicht in Anspruch nehmen. Mit mehr Schein liesse sich seinen Aeusserungen über die äusseren Güter der Vorwurf machen, dass er den Menschen hier zu sehr von blos natürlichen und zufälligen Vorzügen abhängig mache. Aber doch verlangt er auch jene nur darum und nur so weit, als sie unentbehrliche Bedingungen der tugendhaften Thätigkeit sind [4], womit er unstreitig Recht hat, und will als eine wahre Selbstliebe

1) Eth. N. I, 3. Eud. I, 5 vgl. oben S. 512.

2) Nik. X, 2, Schl.: *οὐδεὶς τ' ἂν ἕλοιτο ζῆν παιδίου διάνοιαν ἔχων διὰ βίου, ἡδόμενος ἐφ' οἷς τὰ παιδία ὡς οἷόν τε μάλιστα, οὐδὲ χαίρειν ποιῶν τι τῶν αἰσχίστων, μηδέποτε μέλλων λυπηθῆναι. περὶ πολλά τε σπουδὴν ποιησαίμεθ' ἂν καὶ εἰ μηδεμίαν ἐπιφέροι ἡδονήν, οἷον ὁρᾷν, μνημονεύειν, εἰδέναι, τὰς ἀρετὰς ἔχειν. εἰ δ' ἐξ ἀνάγκης ἕπονται τούτοις ἡδοναί, οὐδὲν διαφέρει· ἑλοίμεθα γὰρ ἂν ταῦτα καὶ εἰ μὴ γίνοιτ' ἀπ' αὐτῶν ἡδονή.*

3) Ebd. I, 9. 1099, a, 7: *ἔστι δὲ καὶ ὁ βίος αὐτῶν καθ' αὑτὸν ἡδύς ... τοῖς δὲ φιλοκάλοις ἐστὶν ἡδέα τὰ φύσει ἡδέα. τοιαῦτα δ' αἱ κατ' ἀρετὴν πράξεις, ὥστε καὶ τούτοις εἰσὶν ἡδεῖαι καὶ καθ' αὑτάς. οὐδὲν δὴ προσδεῖται τῆς ἡδονῆς ὁ βίος αὐτῶν ὥσπερ περιάπτου τινός, ἀλλ' ἔχει τὴν ἡδονὴν ἐν ἑαυτῷ* u. s. w. Polit. VII, 13. 1332, a, 22: *τοιοῦτός ἐστιν ὁ σπουδαῖος ᾧ διὰ τὴν ἀρετὴν τὰ ἀγαθά ἐστι τὰ ἁπλῶς ἀγαθά.*

4) M. s. oben S. 513, 6 und Polit. VII, 1, Schl.: *βίος μὲν ἄριστος, καὶ*

nur die gelten lassen, welche auf den vernünftigen Theil des Menschen gerichtet, und darum mit der Sorge für Andere identisch ist, welche desshalb auch kein Bedenken trägt, für Vaterland und Freunde alle äusseren Güter und das Leben selbst hinzugeben, weil in allen solchen Fällen der höchste Gewinn, der der sittlich schönen Handlung, dem Handelnden bleibe, und weil Eine schöne und grosse That mehr werth sei, als ein langes Leben ohne eine solche [1]). Trifft daher seine ethischen Grundsätze irgend ein Tadel, so ist diess doch nur der wissenschaftliche Mangel, dass die Bestandtheile der Glückseligkeit hier nicht aus Einem Grundbegriff abgeleitet, sondern nur einzeln zusammengesucht sind.

Den gleichen Mangel müssen wir nun auch bei der Untersuchung

3. über die besondern sittlichen Handlungen oder die Tugenden zugeben. Nachdem die Glückseligkeit als der Zweck des sittlichen Handelns bezeichnet ist, könnte man erwarten, dass nun die einzelnen Tugenden als die nothwendigen Mittel zur Erreichung dieses Zwecks aus ihm selbst abgeleitet würden. Aristoteles selbst jedoch thut diess nicht, und schon die Anordnung seiner Ethik macht diese Behandlungsweise unmöglich, da er mit der Frage nach der Glückseligkeit zwar anfängt, aber nach einer allgemeinen und blos formalen Bestimmung dieselbe wieder fallen lässt, und erst am Schlusse, nach der Erörterung über die Tugenden, ausführlicher auf sie zurückkommt. Ebensowenig ist aber hier, was immer noch übrig bliebe, ein strenger durchgeführtes analytisches Verfahren zu finden; wie vielmehr Aristoteles öfters erklärt, dass die volle wissenschaftliche Strenge von der

χωρὶς ἑκάστῳ καὶ κοινῇ ταῖς πόλεσιν, ὁ μετὰ ἀρετῆς κεχορηγημένης ἐπὶ τοσοῦτον ὥστε μετέχειν τῶν κατ' ἀρετὴν πράξεων.

1) M. s. die herrliche Ausführung Eth. N. IX, 8.

Ethik nicht verlangt werden könne [1]), so geht auch seine eigene Darstellung derselben, sobald sie zum Besonderen herabsteigt, durchweg von der empirischen Beobachtung aus, ohne eine systematische Gliederung ihrer Resultate anzustreben. Ist daher auch dieser Theil der Aristotelischen Ethik eine wahre Fundgrube feiner und treffender Beobachtungen und Bemerkungen, so ist er doch in Beziehung auf die wissenschaftliche Form entschieden vernachlässigt, und da es nun eben diese ist, wodurch sich die philosophische Behandlung eines Gegenstands von der empirischen unterscheidet, so werden wir uns hier auf wenige Hauptpunkte beschränken müssen.

Dass nun für's Erste überhaupt eine Mehrheit von Tugenden anzunehmen sei, diess zeigt Aristoteles im Gegensatz gegen die Sokratische Zurückführung aller Tugenden auf die Einsicht. Wiewohl nämlich auch seiner Ansicht nach die vollendete Tugend ihrem Wesen und Grunde nach Eine ist, und mit der Einsicht alle andern Tugenden gegeben sind [2]), so ist doch die natürliche Basis der Tugend, die sittliche Anlage, in Verschiedenen verschieden, der Wille des Sklaven z. B. ist anderer Art, als der des Freien, der des Weibes und des Kindes anderer Art, als der des gereiften Mannes, ebendamit muss aber auch die sittliche Thätigkeit und die sittliche Aufgabe der Einzelnen verschieden sein, und es wird nicht blos jeder Einzelne die eine Tugend besitzen, die andere noch nicht, sondern es werden auch an jede Menschenklasse eigenthümliche moralische Anforderungen gemacht werden müssen [3]). Aristoteles selbst jedoch spricht nur kurz, und nicht in der Ethik, sondern in der Lehre vom

1) M. s. die oben S. 370, 4 angeführten Stellen.

2) Eth. N. VI, 13, g. E.

3) A. a. O. und Polit. I, 13. 1260, a. Zur letztern Stelle Z. 27 vgl. Plato Meno 71, E.

Hauswesen, über die Tugenden der einzelnen Menschenklassen; in der Ethik betrachtet er die Tugend in der vollendeten Gestalt, die sie beim Manne hat, wie ihm ja dieser überhaupt allein der vollkommene Mensch ist, und sucht ihre einzelnen Bestandtheile zu beschreiben.

Was hier zuerst unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht, ist die Unterscheidung der ethischen und der dianoëtischen Tugenden. Jene bestehen im richtigen Verhältniss des unvernünftigen Theils der Seele zur Vernunft, in der Bereitwilligkeit, mit welcher er ihren Befehlen gehorcht, diese sind Beschaffenheiten der Vernunft selbst, sowohl der theoretischen als der praktischen [1]); zu jenen gehört z. B. die Tapferkeit, die Gerechtigkeit u. s. f., zu diesen die Weisheit, die Wissenschaft, die Einsicht; jene bezeichnen das eigentlich sittliche, diese das ihm nach oben zunächst liegende Gebiet. Ebenso wird dann aber weiter auch die Grenze des Sittlichen nach unten genauer ausgemessen, wenn in der Nik. Ethik (VII, 1—11) auf die Darstellung der dianoëtischen Tugenden eine Untersuchung über die Mässigkeit folgt. Endlich handelt noch das 8. u. 9. Buch, ohne eigentliche Einreihung in den Zusammenhang des Ganzen, von dem sittlichen Verhältniss der Freundschaft, weil auch diese eine Tugend, oder doch nicht ohne Tugend, und überdiess zu einem wahrhaft menschlichen Leben unentbehrlich sei [2]). Man wird nicht längnen können, dass die Ethik durch diese Untersuchungen materiell gewonnen hat, nur um so mehr kommt aber auch hierin der wissenschaftliche Mangel zum Vorschein, dass es der Darstellung der sittlichen Thätigkeiten und Verhältnisse an systematischer Einheit

1) Nik. I, 13. VI, 2. Bestimmter bezeichnet Eud. II, 1. 1220, a, 8 den unvernünftigen Theil der Seele als den Sitz der ethischen Tugend.

2) VIII, 1.

gebricht, und dass schon der Begriff des Sittlichen von Anfang an zu eng gefasst ist.

Vom Einzelnen dieser Darstellung kann hier nur Weniges berührt werden. — Unter den ethischen Tugenden handelt Aristoteles besonders ausführlich, im ganzen fünften Buche der Nik. Ethik, von der Gerechtigkeit. Er versteht unter dieser theils die gesammte Tugend überhaupt, sofern sie sich auf den Verkehr mit Andern bezieht, theils im engeren Sinn das richtige Verhalten gegen Andere in Beziehung auf Vortheile irgend einer Art (c. 3. 4); er unterscheidet sofort innerhalb dieser Bestimmung die austheilende und die urtheilende oder richtende Gerechtigkeit (das *διανεμητικὸν* und *κατορθωτικὸν* c. 5—7); er macht ferner auf den Unterschied des bürgerlichen, auf das Verhältniss von Freien und Gleichen bezüglichen, Rechts vom väterlichen und häuslichen, sowie auf den des natürlichen und positiven Rechts (*δίκαιον φυσικὸν* und *νομικὸν*) aufmerksam (c. 10), und zeigt an dem letzteren, ähnlich wie Plato [1]), den Mangel auf, dass es in der Allgemeinheit seiner Bestimmungen die besonderen Fälle nicht erschöpfe, wesshalb er die Billigkeit (*ἐπιείκεια*) als seine nothwendige Ergänzung betrachtet (c. 13); er untersucht endlich die verschiedenen Arten und Grade der Rechtsverletzung, das Unrecht aus Unwissenheit, aus Affekt und aus Vorsatz (c. 10) nebst einigen verwandten Fragen, und stellt schliesslich [2]) den Grundsatz auf, dass sowohl das Unrechtleiden, als das Unrechtthun etwas Schlimmes, wenn auch dieses das Schlimmere sei. Mit dem Allgemeinen seiner philosophischen Ansichten steht aber diese Untersuchung in keinem klaren Zusammenhang. — Unmittelbarer weist auf diese die Erörterung der dianoëtischen Tugenden

1) S. oben S. 292, 3.
2) C. 15. 1138, b, 25.

zurück, um so unsicherer ist dagegen die Stellung dieses Gebiets in der Ethik. Aristoteles unterscheidet[1]) in der Vernunft ein doppeltes Vermögen, das rein theoretische, welches sich mit dem Nothwendigen und Unveränderlichen, und dasjenige, welches sich mit dem Veränderlichen (dem *ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν*), dem Gebiete des freien Handelns beschäftigt. Jenes nennt er die wissenschaftliche, dieses die überlegende Vernunft (*ἐπιστημονικὸν* und *λογιστικὸν*); wir könnten sich beide als theoretische und praktische Vernunft entgegensetzen[2]); genauer jedoch ist unter dem *λογιστικὸν* dasjenige Vermögen der Vernunft zu verstehen, kraft dessen sie die Grundsätze für's Handeln, die praktische Wahrheit ausmittelt, das Vermögen einer auf die praktische Anwendung bezüglichen Theorie; das unmittelbar Praktische, die Willensthätigkeit verlegt unser Philosoph dem früher Bemerkten zufolge nicht in die Vernunft als solche, sondern in den unvernünftigen Theil der Seele, die Begierde, sofern diese der Vernunft gehorcht. Dieser zweifachen Vernunftthätigkeit müssen nun auch zweierlei Tugenden entsprechen. Aristoteles zählt nun im Ganzen fünf dianoëtische Kardinaltugenden auf: die Vernunft, Wissenschaft, Weisheit, Kunst und Einsicht (*νοῦς, ἐπιστήμη, σοφία, τέχνη, φρόνησις*). Von diesen haben die drei ersten keine Beziehung auf's Handeln: die Vernunft ist das unmittelbare, die Wissenschaft das vermittelte Erkennen, beide fassen sich im Begriff der Weisheit zusammen[3]); die Kunst bezieht sich auf die hervorbringende, die Einsicht auf die handelnde Thätigkeit[4]). Diese daher ist das eigentliche Band zwischen

1) Eth. N. VI, 2.

2) Vgl. Polit. VII, 14. 1333, a, 24.

3) Nik. VI, 3. 6. 7. S. oben S. 380 f.

4) Ebd. c. 4. 5, wo 1140, b, 5 die *φρόνησις* definirt wird als *ἕξις ἀληθὴς μετὰ λόγου πρακτικὴ περὶ τὰ ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ καὶ κακά*· Ebenso Rhet. I, 10. 1366, b, 20.

dem sittlichen und dem theoretischen Gebiete, die vorzugsweise so zu nennende dianoëtische Tugend, und als solche Gegenstand der Ethik [1]), wogegen die Untersuchung über Wissenschaft und Vernunft der Theorie des Erkennens, die über die Kunst der Poëtik angehören würde. Welches jedoch näher das Verhältniss der Einsicht zur ethischen Tugend sein soll, bleibt ziemlich unsicher, wenn sie die letztere einerseits voraussetzen, andererseits von ihr vorausgesetzt werden soll, und wenn zugleich die Nothwendigkeit der Einsicht für die ethischen Tugenden behauptet, und doch sie selbst nicht unter diese gerechnet wird; ebensowenig lässt sich aber auch einsehen, welche Stelle die übrigen dianoëtischen Tugenden in der Ethik einnehmen sollen, da sie auf's Handeln gar keine unmittelbare Beziehung haben. — Eine ähnliche Unklarheit findet nun auch hinsichtlich der Mässigkeit (*ἐγκράτεια*) statt, wenn diese zwar für eine löbliche Beschaffenheit erklärt, aber von der Tugend im eigentlichen Sinn noch unterschieden wird [2]) — ein Mittelding zwischen einer blossen Temperamentseigenschaft und einer Bestimmtheit des sittlichen Charakters, für das sich schwer ein bestimmter Ort ausmitteln lässt, — und wenn die Abhandlung über die Freundschaft, mit ihrer entschiedenen Anerkennung der sittlichen Grundlage und Bedeutung dieses Verhältnisses [3]), mit ihrem tiefen Gefühl für die

1) Vgl. c. 13. 1144, b, 27: *ἡ μετὰ τȣ̃ ὀρθȣ̃ λόγȣ ἕξις ἀρετή ἐϛιν. ὀρθὸς δὲ λόγος περὶ τῶν τοιȣ́των ἡ φρόνησίς ἐϛιν ... ȣ̓χ οἷόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως, οὐδὲ φρόνιμον ἄνευ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς ... ἅμα τῇ φρονήσει μιᾷ ȣ̓́σῃ πᾶσαι [αἱ ἀρεταὶ] ὑπάρξȣσιν.* X, 8. 1178, a, 16: *συνέζευκται δὲ καὶ ἡ φρόνησις τῇ τȣ̃ ἤθȣς ἀρετῇ, καὶ αὕτη τῇ φρονήσει, εἴπερ αἱ μὲν τῆς φρονήσεως ἀρχαὶ κατὰ τὰς ἠθικάς εἰσιν ἀρετὰς τὸ δ' ὀρθὸν τῶν ἠθικῶν κατὰ φρόνησιν.*

2) S. oben S. 506 f.

3) Aristoteles unterscheidet bekanntlich drei Arten der Freundschaft: die Freundschaft um des Nutzens, um des Vergnügens

Unentbehrlichkeit desselben, mit ihrem Sinn für uneigennützige Hingebung an Andere, mit ihrem Reichthum an feinen und treffenden Urtheilen, den Geist und die Gesinnung des Philosophen in einem besonders schönen und liebenswürdigen Licht erscheinen lässt, so muss doch auch ihr in wissenschaftlicher Beziehung das zur Last gelegt werden, dass sie fast ganz isolirt dasteht, und in das Ganze des ethischen Systems nur sehr lose eingefügt ist. Ein innerer Zusammenhang beider ist aber allerdings vorhanden, nur dass er in der eigenen Darstellung des Aristoteles nicht klar hervortritt: die Untersuchung über die Freundschaft gehört zur Ethik, weil sich Aristoteles ein sittliches Handeln überhaupt nur in der menschlichen Gesellschaft zu denken weiss [1]). Die ausgeführte Lehre von den Pflichten gegen sich selbst kommt in seiner Ethik noch nicht vor; diese setzt schon eine entschiedenere Vertiefung der Subjektivität in sich voraus, Aristoteles aber, wiewohl er mit der abgesonderten Behandlung der Ethik hiezu einen Anfang macht, ist doch im Ganzen noch von der antiken Denkweise beherrscht, der die sittliche Thätigkeit in der politischen aufgeht, und sich ohne den Umweg über die Subjektivität als solche unmittelbar auf die Gemeinschaft richtet. Die Abhandlung über die Freundschaft kann insofern als der Uebergang von der Ethik zur Politik betrachtet werden.

II. Die Politik.

In der Ethik wird die Tugend zunächst als Eigenschaft des Einzelnen betrachtet; diese Privattugend fin-

und um der Tugend willen, und will nur die letztere als eine wahre gelten lassen, weil nur hier die Freunde sich um ihrer selbst willen suchen. Eth. N. VIII, 3 f.

1) Nik. X, 7. 1177, a, 27: ἥ τε λεγομένη αὐτάρκεια περὶ τὴν θεωρητικὴν μάλιϛ᾽ ἂν εἴη, denn: ὁ μὲν δίκαιος δεῖται πρὸς οὓς δικαιοπραγήσει, καὶ μεθ᾽ ὧν, ὁμοίως δὲ καὶ ὁ σώφρων καὶ ὁ ἀνδρεῖος καὶ τῶν ἄλλων ἕκαϛος, ὁ δὲ σοφὸς καὶ καθ᾽ αὑτὸν ὢν δύναται θεωρεῖν. Vgl. c. 8. 1178, b, 5.

det jedoch Aristoteles, in ächt griechischem Geiste, nicht genügend; die vollständige Verwirklichung der Sittlichkeit ist ihm erst der Staat. An sich schon ist die sittliche Thätigkeit eines Gemeinwesens grösser und vollendeter, schöner und göttlicher als die des Einzelnen [1]); aber auch die Erzeugung und Erhaltung der Tugend gelingt nachhaltig nur im Staate, denn mit der blossen Belehrung ist bei den Wenigsten etwas auszurichten: wer seinen Neigungen lebt, hört weder auf die Ermahnung, noch versteht er sie, nur Gewöhnung und Erziehung können hier helfen, nicht allein bei der Jugend, sondern auch bei den Erwachsenen, denn auch von diesen bedürfen die Meisten zwingender Gesetze; eine gute Erziehung aber und feste Gesetze sind nur im Staate möglich [2]). Das eigenthümlich menschliche Gut ist daher die Tugend im Staate [3]), der natürliche Beruf des Menschen das Leben im Staate: der Mensch ist vermöge seiner Natur zur Gemeinschaft bestimmt, wie sich diess schon darin zeigt, dass ihm allein die Sprache verliehen ist [4]), der Staat für das menschliche Leben so unentbehrlich, dass Aristoteles auch geradezu sagt, an sich sei der Staat, als der Zweck und die Vollendung der sittlichen Thätigkeit, früher als der Einzelne und die Familie [5]), nur der zeitlichen Entstehung und dem empirischen Bedürfniss

1) Nik. I, 1. 1094, b, 7.

2) Ebend. X, 10.

3) Nik. I, 1. 1094, b, 6: τὸ ταύτης [τῆς πολιτικῆς] τέλος περιέχοι ἂν τὰ τῶν ἄλλων, ὥςε τοῦτ' ἂν εἴη τἀνθρώπινον ἀγαθόν. Inwiefern sich damit der höhere Werth der Theorie verträgt, s. oben S. 511, 4.

4) Polit. I, 2. 1253, a, 2: ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐςί, καὶ ὅτι ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον. Dasselbe III, 6. 1278, b, 19. Eth. N. IX, 9. 1169, b, 17.

5) Polit. I, 2. 1253, a, 19: πρότερον δὴ τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαςος ἡμῶν ἐςιν. τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους. 1252, b, 30: διὸ πᾶσα πόλις φύσει ἐστὶν, εἴπερ καὶ αἱ πρῶται κοινωνίαι· τέλος γὰρ αὕται ἐκείνων, ἡ δὲ φύσις τέλος ἐςίν.

nach später [1]). Wie daher Aristoteles die Lehre vom Sittlichen überhaupt nicht Ethik, sondern Politik nennt [2]), so betrachtet er auch die Politik im engern Sinn, oder die Lehre vom Staat, als die nothwendige Ergänzung der Ethik und die höhere Wissenschaft, der diese zur Vorbereitung dienen soll [3]).

Den wesentlichen Inhalt der Politik können wir unter drei Gesichtspunkte zusammenfassen: 1) von den Voraussetzungen, 2) vom Zweck 3) von der Einrichtung des Staatslebens.

1) Die Untersuchung über die Voraussetzungen des Staats knüpft sich unmittelbar an das eben Bemerkte. Der Staat ist die vollkommene menschliche Gemeinschaft, und insofern dem Begriffe nach das Erste. Wie aber überhaupt nach Aristoteles das, was an sich das Frühere ist, der Entstehung nach das Spätere, das Princip das Resultat ist, so muss auch dem Staat, oder der politischen Gemeinschaft, als Bedingung seines Entstehens die erste natürliche Gemeinschaft, die Familie, vorangehen [4]). Näher ist es ein dreifaches Verhältniss, durch welches die Familie besteht: das Verhältniss von Mann und Weib, von Eltern und Kindern, von Herr und Knecht [5]). — Das Verhältniss von Mann und Weib be-

1) Nur in diesem Sinn sagt Eth. N. VIII, 14. 1162, a, 17: *ἄνθρωπος γὰρ τῇ φύσει συνδυαστικὸν μᾶλλον ἢ πολιτικόν, ὅσῳ πρότερον καὶ ἀναγκαιότερον οἰκία πόλεως* — vergl. Polit. I, 1. 2 und was sogleich über die Voraussetzungen des Staatslebens angeführt werden wird. Wenn daher Eud. VII, 10. 1242, a, 22 in den Worten: *ὁ ἄνθρωπος οὐ μόνον πολιτικὸν ἀλλὰ καὶ οἰκονομικὸν ζῷον* beides einfach nebeneinanderstellt, so ist diess in der oben angegebenen Weise näher zu bestimmen.

2) S. oben S. 393, 5.

3) Nik. I, 1. 1094, a, 24 ff. X, 10.

4) Polit. I, 2.

5) Ebend. c. 3. c. 12, Anf. Aristoteles zählt hier in anderer Ord-

trachtet Aristoteles wesentlich als ein sittliches; der natürliche Trieb führt sie zwar zusammen, aber ihre Verbindung soll den sittlichen Charakter der Freundschaft, des Wohlwollens und der gegenseitigen Dienstleistung annehmen [1]). Diese Forderung gründet sich darauf, dass die sittliche Anlage in beiden theils gleichartig, theils verschieden, dass daher ein freies Verhältniss beider nicht blos möglich, sondern auch durch das Bedürfniss gegenseitiger Ergänzung gefordert ist. Einerseits stehen sie auf gleicher Stufe, auch das Weib hat einen eigenen Willen und eine eigenthümliche Tugend, auch es muss als freie Person behandelt werden; wo die Weiber Sklavinnen sind, da ist diess dem Aristoteles nur ein Beweis davon, dass auch die Männer ihrer Natur nach Sklaven sind, denn der Freie kann sich nur mit einer Freien verbinden [2]). Andererseits ist doch die sittliche Anlage des Weibes der Art und dem Grade nach von der des Mannes verschieden: ihr Wille ist nur schwach (ἄκυρος), ihre Tugend weniger vollkommen und selbständig, ihr ganzer Beruf nicht das selbstthätige Erwerben und Schaffen, sondern stille Zurückgezogenheit und Häuslichkeit [3]). Demgemäss kann auch das richtige Verhältniss der Frau zum Manne nur das sein, dass zwar der Mann, als der überlegene Theil, die Herrschaft führt, aber auch die Frau als eine freie Genossin des Hauswesens behandelt wird, und als solche nicht blos vor Unbill jeder Art geschützt ist, sondern auch ihren eigenthümlichen Wirkungskreis

nung, indessen scheint es natürlicher, mit dem ehlichen Verhältniss, als dem ursprünglichsten, anzufangen, wie auch c. 2 wirklich geschieht.

1) Polit. I, 2. 1252, a. b. Oec. I, 3. Eth. N. VIII, 14, g. E.

2) Polit. I, 2. 1252, a, 1 ff. c. 13. 1260, a, 12 ff. Eth. N. a. a. O.

3) Polit. I, 5. 1254, b, 13. c. 13. 1260, a, 12. 20 ff. III, 4, g. E. Oec. I, 3, g. E. Vergl. was oben S. 481 über das natürliche Verhältniss der Geschlechter bemerkt worden ist.

hat, in den der Mann nicht eingreift, eine Gemeinschaft Freier mit ungleichen Befugnissen, eine Aristokratie, wie dieses Verhältniss öfters bezeichnet wird [1]).

Ein weniger freies Verhältniss ist das der Eltern zum Kinde, bei dem aber Aristoteles, bezeichnend genug, fast nur vom Verhältniss des Vaters zum Sohne spricht [2]); die Frau und die Tochter werden trotz den eben angeführten freisinnigeren Aeusserungen hier nicht weiter berücksichtigt. Wie das ethische Verhältniss mit der aristokratischen, so vergleicht Aristoteles dieses mit der monarchischen Verfassung [3]): das Kind hat dem Vater gegenüber strenggenommen kein Recht, da es noch ein Theil des Vaters ist [4]), aber der Vater hat dem Kinde gegenüber eine Pflicht, die Pflicht, für sein Bestes zu sorgen [5]). Der Grund davon aber ist, dass auch das Kind einen eigenthümlichen Willen und eine eigenthümliche Tugend hat, nur beide unvollendet; vollendet sind beide im Vater, und eben dieses ist das richtige Verhältniss zwischen Vater und Sohn, dass jener diesem seine vollkommenere Tugend mittheilt, dieser sich die des Vaters in Gehorsam aneignet [6]).

In gänzlicher Abhängigkeit steht erst der Sklave. Der Sklaverei hat Aristoteles besondere Aufmerksamkeit gewidmet, um theils ihre Nothwendigkeit und Recht-

1) Eth. N. VIII, 12. 1160, b, 32 ff. c. 13. 1161, a, 22. Vgl. V, 10. 1134, b, 15. Eud. VII, 9. 1241, b, 29. Polit. I, 13. 1260, a, 9. Occ. I, 4, wo in dieser Beziehung im Einzelnen treffende Vorschriften gegeben werden.

2) Eine der wenigen Ausnahmen findet sich Eth. N. VIII, 14. 1161, b, 26.

3) Eth. N. VIII, 12. 1160, b, 26. c. 13, Anf. Eud. VII, 9. 1241, b, 28.

4) Ebd. V, 10. 1134, b, 8 vgl. VIII, 16. 1163, b, 18.

5) Polit. III, 6. 1278, b, 37.

6) Polit. I, 13. 1260, a, 12. 31. vgl. III, 5. 1278, a, 4. — Weiteres über das ehliche und kindliche Verhältniss verschieben wir mit Aristoteles selbst Polit. I, 13, Schl. auf die Lehre vom Staat.

mässigkeit darzuthun, theils über die Behandlung der Sklaven das Richtige festzusetzen. Was nun für's Erste die Nothwendigkeit der Sklaverei betrifft, so liegt ihm diese schon in der Natur des Hauswesens, dessen Bedürfnisse nicht blos leblose, sondern auch lebendige und vernünftige Werkzeuge fordern; das Werkzeug aber ist Eigenthum dessen, der es gebraucht; zur Vollständigkeit der häuslichen Einrichtung gehören daher auch Menschen, die Eigenthum des Hausherren sind [1]. Dass aber dieser Besitz auch gerecht, dass die Sklaverei nicht blos in der positiven Gesetzgebung, wie schon damals Manche behaupteten [2], sondern auch in der Natur begründet sei, diess ergiebt sich unserem Philosophen aus der Reflexion auf die Verschiedenheit der natürlichen Anlage bei den Menschen. Solche, die von Natur nur für körperliche Verrichtungen geeignet sind, werden billig von denen beherrscht, welche geistiger Thätigkeit fähig sind, da diese über ihnen stehen, wie die Götter über den Menschen, oder die Menschen über den Thieren [3], da überhaupt der Geist über den Körper zu herrschen hat — geht doch Aristoteles sogar zu der Behauptung fort, eigentlich habe die Natur beide auch in körperlicher Beziehung unterscheiden wollen, und nur eine Unregelmässigkeit sei es, wenn die Einen die Seele, die Andern den Leib der Freien haben [4] — und da nun dieses wirklich das

1) Polit. I, 4. Oec. I, 5, Anf.

2) Polit. I, 3, Schl. c. 6, Anf.

3) Ebd. c. 5. 1254, b, 16. 34.

4) Polit. I, 5. 1254, b, 27 mit dem Beisatz: wenn sich ein Theil der Menschen in körperlicher Beziehung vor den Uebrigen auch nur so weit auszeichnete, wie Götterbilder, so würde Niemand gegen die unbedingte Herrschaft solcher Einsprache thun. Diese Bemerkung lautet besonders hellenisch. Wie sich dem Griechen der geistige Gehalt überhaupt nothwendig und naturgemäss in einer harmonischen äusseren Form darstellt, so hat er auch an

Verhältniss der Barbaren zu den Hellenen ist, so sind jene die geborenen Sklaven von diesen: dem Aristoteles erscheint daher nicht allein die Sklaverei selbst, sondern auch ein Krieg zur Erwerbung von Sklaven gerechtfertigt, so lange sich nur die Sklaverei auf diejenigen beschränkt, welche von Natur dazu bestimmt sind; nur dann wird sie ungerecht, wenn solche zu Sklaven gemacht werden, die ihrer Natur nach herrschen sollten [1]. Nach dieser physischen Verschiedenheit der beiden Theile muss sich nun natürlich auch das Verhältniss des Herrn und des Sklaven richten. Hat die Frau einen ungültigen, der Knabe einen unvollendeten Willen, so hat der Sklave gar keinen, sein Wille ist in seinem Herrn, Gehorsam und Brauchbarkeit für den Dienst die einzige Tugend, deren er fähig ist [2]. Wird daher auch anerkannt, dass dem Sklaven als Menschen auch eine eigenthümliche Tugend zukommen müsse, so soll diese doch bei ihm nur ein Kleinstes sein [3], und wird ein mildes und humanes Betragen gegen Sklaven empfohlen, und dem Herrn Erziehung derselben zu der ihnen möglichen Tugend zur Pflicht gemacht [4], so soll doch die Gewalt des Herrn im Ganzen eine despotische sein, und eine Liebe des Herrn zum Sklaven so wenig stattfinden können, als eine Liebe der Götter zu den Menschen [5], und dass diess von

der ihm wohl bewussten Schönheit seines Volks den unmittelbaren Beweis für den absoluten Vorzug desselben vor den Barbaren.

1) Polit. I, 5. 6. vgl. c. 8. 1256, b, 23 ff. c. 2, 1252, b, 5. VIII, 7.

2) Ebd. I, 13. 1260, a, 12 ff. 33 ff. vgl. Poët. c. 15, Anf.

3) Polit. a. a. O. und c. 13, Anf.

4) Polit. I, 7. c. 13. 1260, b, 3: *φανερὸν τοίνυν ὅτι τῆς τοιαύτης ἀρετῆς αἴτιον εἶναι δεῖ τῷ δούλῳ τὸν δεσπότην .. διὸ λέγουσιν οὐ καλῶς οἱ λόγου τοὺς δούλους ἀποστεροῦντες καὶ φάσκοντες ἐπιτάξει χρῆσθαι μόνον· νουθετητέον γὰρ μᾶλλον τοὺς δούλους ἢ τοὺς παῖδας.* Vgl. VIII, 10. Mehr über die Behandlung der Sklaven Oec. I, 5.

5) Eth. N. VIII, 12. 1160, b, 29. c. 13. 1160, a, 30 ff. vergl. oben S. 437, 3.

ihm blos als Sklaven, nicht als Menschen gelte [1]), lässt sich doch nur als eine, dem Philosophen freilich zur Ehre gereichende, Inconsequenz betrachten. Die richtigere Folgerung [2]), dass der Mensch als solcher eben nicht Sklave sein könne, hat Aristoteles nicht gezogen; dazu war die griechische Sitte und Denkweise in ihm zu mächtig.

Mit der Untersuchung über die Sklaverei verbindet Aristoteles allgemeinere Erörterungen über die Kunst des Erwerbs und Besitzes [3]) mit der ziemlich losen Bemerkung: da auch der Sklave ein Theil des Besitzes sei, so füge sich die Theorie des Besitzes passend hier ein. Mit seinem philosophischen System stehen diese Erörterungen, so verständig sie an sich sind, nur zum kleinsten Theil in einem nachweisbaren Zusammenhang; ich will mich daher hier auf die Anführung von zwei Bestimmungen beschränken, in denen ein solcher bis zu einem gewissen Grade hervortritt. Das Eine ist die Bemerkung, dass der Besitz so wenig, als ein anderes Werkzeug, in's Unendliche gehen dürfe, sondern an dem Bedürfniss des Besitzers sein Maass habe [4]), woran sich weiter die Unterscheidung der auf den Gebrauch, und der auf den Erwerb als solchen, den Gelderwerb, gerichteten, der naturgemässen und naturwidrigen Erwerbskunst anschliesst [5]) — Bestimmungen, in denen man die Scheu der Aristotelischen Philosophie vor dem Unbegrenzten, ihre durchgängige Richtung auf das Naturgemässe und durch seine Natur Bestimmte nicht verkennen wird. Ein zweiter Punkt betrifft das Urtheil über die gemeinen Gewerbe [6]), denen Aristoteles, wie wir auch später noch sehen werden, als ächter

1) Eth. N. VIII, 13, Schl.
2) Vgl. Ritter Gesch. der Phil. III, 361.
3) Polit. I, 8—11. Oec. I, 6.
4) Polit. I, 8 g. E. c. 9. 1257, b, 23 ff. VII, 1. 1323, b, 7.
5) A. a. O. c. 9 s. bes. 1257, a, 28. b, 17 ff.
6) A. a. O. c. 11. 1258, b, 35.

Grieche nicht sehr geneigt ist. Tiefer in's Einzelne einzugehen ist hier nicht der Ort.

Neben den besprochenen drei Verhältnissen wäre eigentlich noch ein viertes zu erwähnen gewesen, das der Geschwister; Aristoteles redet jedoch nirgends genauer von diesem, und nur beiläufig bemerkt er [1]), die Freundschaft zwischen Brüdern habe mit der zwischen Jugendfreunden die grösste Aehnlichkeit, und ihr Verhältniss sei einer Timokratie zu vergleichen, sofern sie alle sich gleichstehen, und nur das Alter einigen Unterschied hereinbringe.

Diess sind jedoch erst die Voraussetzungen des Staatslebens; diese selbst aber führen über sich hinaus; die Familie ist nur der Theil, der Staat das Ganze, jene der Anfang, dieser der Zweck [2]); die Familien breiten sich dem natürlichen Gang der Sache nach zu Gemeinden (κῶμαι) aus, die Gemeinden führt das natürliche Bedürfniss zu einer Gemeinschaft des Rechts und des Lebens zusammen, und es entsteht der Staat [3]). Vom Zweck und der Einrichtung des Staats ist nun zu sprechen.

2) Vom Zweck des Staats. Die Frage nach dem Zwecke des Staatslebens ist in den Resultaten der Ethik im Grunde schon mit beantwortet. Ist der Staat überhaupt die vollendete Darstellung der menschlichen Thätigkeit, so wird er auch nur denselben Zweck haben können, wie diese überhaupt. Zweck der menschlichen Thätigkeit aber ist die Glückseligkeit, und der wesentlichste Bestandtheil der Glückseligkeit, dem alle anderen theils als unmittelbare Folgen, theils als Mittel untergeordnet

1) Eth. N. VIII, 12, Schl. c. 13. 14. 1161, a, 25. b, 35. 1162, a, 9.
2) S. o. und Polit. I, 13, g. E.
3) Polit. I, 2 bes. 1252, b, 15 ff. 27. 1253, a, 15. 25. Von der Gemeinde als solcher, überhaupt der bürgerlichen Gesellschaft im Unterschied vom Staate, spricht Aristoteles noch nicht, weil ihm Stadt und Staat noch zusammenfallen.

sind, die Tugend. Eben diese wird auch der höchste Zweck des Staats sein müssen; seine Bürger zu tugendhaften Menschen zu machen, ist seine erste Aufgabe, und der Staat selbst, seinem Begriffe nach, nicht blos eine Vereinigung auf Einem Raume, auch nicht blos eine Verbindung zu gegenseitiger Hülfleistung, ja nicht einmal blos eine Verbrüderung zum Rechtsschutz, so unentbehrlich auch alles dieses für den Staat ist, sondern eine Gemeinschaft der sittlichen Thätigkeit, zur Darstellung eines vollkommenen und sich selbst genügenden Lebens [1]. Die Tugend aber ist eine doppelte, die theoretische und die praktische. Welcher von beiden Theilen der vorzüglichere sei, kommt auch bei der Lehre vom Staat zur Sprache, in der Frage, ob der Friede oder der Krieg den letzten Zweck des Staatslebens bilden solle; denn die eigenthümliche Beschäftigung des Friedens ist nach Aristoteles die Wissenschaft, wogegen es beim Krieg hauptsächlich um Erwerbung der möglichsten Macht zum Handeln zu thun ist. Dass nun Aristoteles das theoretische Leben weit höher stellt, als das praktische, wissen wir bereits, und so werden wir es ganz consequent finden, wenn er auch hier über die Verfassungen, welche mehr den Krieg, als den Frieden, im Auge haben, wie die lakonische und die kretensische, einen scharfen Tadel ergehen lässt; ihm selbst sind die Geschäfte des Friedens

1) Polit. I, 2. 1252, b, 27: ἡ δ' ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις, ἡ δὴ πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκείας ὡς ἔπος εἰπεῖν, γινομένη μὲν ἕν τȣ̃ ζῆν ἕνεκεν, ȣ̃σα δὲ τȣ̃ εὖ ζῆν. III, 9. 1280, b, 30, als Resultat einer längeren Erörterung: ἡ πόλις ἐκ ἔστι κοινωνία τόπȣ καὶ τȣ̃ μὴ ἀδικεῖν σφᾶς αὐτοὺς καὶ τῆς μεταδόσεως χάριν ... ἀλλ' ἡ τȣ̃ εὖ ζῆν κοινωνία καὶ ταῖς οἰκίαις καὶ τοῖς γένεσι, ζωῆς τελείας χάριν καὶ αὐτάρκȣς. VII, 8. 1328, a, 35: ἡ δὲ πόλις κοινωνία τίς ἐςι τῶν ὁμοίων, ἕνεκεν δὲ ζωῆς τῆς ἐνδεχομένης ἀρίςης. ἐπεὶ δ' ἐςὶν εὐδαιμονία τὸ ἄριςον, αὕτη δὲ ἀρετῆς ἐνέργεια καὶ χρῆσίς τις τέλειος u. s. w. Vgl. III, 1. 1275, a. VII, 1. 1323, b, 29. c. 13. 1332, a, 3 ff.

die höheren, und den Krieg will er nur so weit gestatten, als derselbe zur Selbstvertheidigung oder zur Gewinnung von Sklaven aus den hiefür bestimmten Völkern nothwendig ist. Abgesehen davon soll die wahre Staatskunst ihre Aufgabe im Innern, in der Sorge für die Tugend und die wahre Glückseligkeit der Bürger suchen [1]. — Der Staat ist also dem Aristoteles überhaupt, wie dem Plato und wie dem ganzen griechischen Volke, die Verwirklichung der Sittlichkeit im Grossen, die Gesammtdarstellung der menschlichen Thätigkeit. Doch erleidet diese Bestimmung, hier wie dort, durch die Ansicht über das Verhältniss des theoretischen Lebens zum praktischen einige Einschränkung. Die theoretische Thätigkeit soll die ungleich vorzüglichere und das Ziel der praktischen sein. Die Theorie aber, wie diess Aristoteles besonders an ihr rühmt [2], genügt sich selbst in der Art, dass sie ein menschliches Gemeindeleben zwar als Bedingung ihrer Existenz voraussetzt, aber nicht, wie das Handeln, unmittelbar an ihm ihr Objekt hat. So hoch daher das Staatsleben hier auch gestellt wird, so ist doch sein höchster Zweck der, eine über die politische hinausgehende Thätigkeit des Einzelnen möglich zu machen, und es zeigt sich so bei Aristoteles, wie bei Plato, wie nothwendig die griechische Philosophie, je höher sie sich vollendete, um so mehr, vermöge der aller Philosophie inwohnenden Richtung auf's absolut Allgemeine, über die Schranken der griechischen Sittlichkeit hinausstreben musste. — So viel vom Zweck des Staats; das Mittel zur Erreichung dieses Zwecks ist

3) die Einrichtung des Staatslebens. Es kommen hier wieder verschiedene Punkte zur Sprache. Der

1) M. s. hierüber: Polit. VII, 2. 3 bes. g. E. Ebd. c. 14 f. Eth. N. X, 7. 1177, b.

2) Z. B. Eth. N. X, 7. 1177, a, 28. vergl. VI, 13, Schl. S. oben S. 511, 4.

Staat ist nach Aristoteles [1]) wesentlich ein aus qualitativ verschiedenen Theilen bestehendes, mithin organisches Ganzes, und eben durch dieses Merkmal unterscheidet er sich von einem blossen Aggregat, einem blossen Volkshaufen. Das Erste wird daher die Bestimmung der organischen Bestandtheile des Staats sein müssen, das Zweite die Ordnung ihres Verhältnisses durch die Verfassung, das Dritte die hieraus hervorgehende Beschaffenheit der Bürger, durch welche der Staatszweck erreicht wird.

a) Der organischen Unterschiede unter den Theilen des Staats sind es drei: der Unterschied der Familien, der Unterschied der Bürger und der Unterthanen, der Unterschied der Regierenden und der Regierten. — Den Unterschied der Familien hatte die Platonische Republik, wenigstens für die höheren Stände, die aktiven Staatsbürger, aufgehoben, um dadurch die möglichste Einheit des gemeinsamen Lebens zu erreichen; Aristoteles [2]) zeigt sehr treffend, dass eine Einheit, wie sie Plato verlangt, den Begriff des Staats als eines organischen Ganzen aufheben würde [3]), dass aber auch die Weiber- Kinder- und Gütergemeinschaft nicht das rechte Mittel dazu wäre, statt zu vereinigen vielmehr endlosen Zwist verursachen müsste [4]), dass sich endlich eine solche Einrichtung praktisch nicht durchführen lasse [5]), und wenn sie durchgeführt würde, zu vielfachen Verbrechen und Unsittlichkeiten Anlass geben, und die mit dem Privatbesitz und dem Familienleben verbundenen Tugenden der Frei-

1) Polit. II, 2. 1261, a, 22: *οὐ μόνον δ' ἐκ πλειόνων ἀνθρώπων ἐςὶν ἡ πόλις, ἀλλὰ καὶ ἐξ εἴδει διαφερόντων· ὐ γὰρ γίνεται πόλις ἐξ ὁμοίων ... ἐξ ὧν δὲ δεῖ ἓν γενέσθαι, εἴδει διαφέρει.*

2) Polit. II, 2—5.

3) C. 2. c. 5. 1263, b, 29 ff.

4) C. 3. 5, Anf. 1264, a, 22.

5) C. 3. 1262, a, 14 ff. c. 5. 1264, a, 11.

gebigkeit und Enthaltsamkeit zerstören würde [1]). Er will daher zwar einen Theil des allgemeinen Grundbesitzes als Staatsgut zur Bestreitung öffentlicher Ausgaben absondern [2]), und gemeinsame Mahle einführen [3]), im Uebrigen aber das Privateigenthum und Familienleben beibehalten. Dass aber daraus keine Spaltungen entstehen, dafür, glaubt er, haben nicht äusserliche Vorkehrungen, wie die Platonischen, sondern die Gesetze über die Erziehung zu sorgen; der Besitz solle getheilt sein, aber die Einheit der Gesinnung solle den Gebrauch gemeinsam machen [4]). Wie diese Ansicht mit dem Princip der Aristotelischen Philosophie zusammenhängt, ergiebt sich auch schon aus unsern frühern Bemerkungen über die Platonische Staatseinrichtung [5]). Hatte Plato in seinem Staate der transcendent gesetzten Idee folgerichtig alle individuellen Interessen geopfert, so ist es ebenso consequent von Aristoteles, wenn dieser, überzeugt, dass sich das Allgemeine nur im Einzelnen verwirkliche, gerade in der Wahrung derselben die sicherste Bürgschaft für das Wohl des Ganzen findet. Es zeigt sich so auch hier, wie die Metaphysik die Wurzeln enthält, aus denen die praktischen Früchte der Philosophie hervorwachsen.

In der Familie hatte Aristoteles zwischen Freien und Leibeigenen unterschieden; derselbe oder ein ähnlicher Unterschied soll seiner Ansicht nach auch unter den Bewohnern eines ganzen Landes stattfinden. Der Zweck des Staates, sagt er, ist die Glückseligkeit der Bürger, glückselig kann aber nur sein, wer tugendhaft ist, zur Gewinnung und Ausübung der Tugend aber ist eine Musse

1) C. 4. c. 5. 1263, b, 5.

2) Polit. VII, 10. 1330, a, 9.

3) Ebendas. 1229, b, 5. 1230, a, 3. vergl. II, 9. 10. 1271, a, 26. 1272, a, 12.

4) II, 5. 1263, a, 21 ff.

5) Oben S. 301 f.

und eine Freiheit von niedrigen Geschäften nothwendig, die dem Handwerker und Landbauer fehlt. Diese Beschäftigungen dürfen daher in einem vollkommen eingerichteten Staate nicht von den Bürgern, sondern nur von Sklaven, oder wo diese fehlen, von Metöken, ohne bürgerliche Rechte, betrieben werden; Staatsbürger sollen nur die sein, welche sich ausschliesslich der Vertheidigung und Verwaltung des Staats widmen, und nur die, welche Bürger sind, sollen am Kriegsdienst und der Staatsverwaltung theilnehmen [1]).

Auch unter den Staatsbürgern jedoch treten ähnliche Unterschiede hervor, die Unterschiede der Geburt, des Reichthums und der Tugend [2]). Eben diese sind es nun, welche die Verschiedenheit der Staatsverfassungen begründen. Aus ihnen entwickelt sich nämlich der Unterschied der Regierenden und Regierten; je nachdem aber dieser im Verhältniss zu jenen, und demnach der Antheil der verschiedenen Klassen an der Verwaltung des Staats bestimmt wird, ist die Staatsverfassung eine andere.

b) Die Untersuchung über die Verfassung des Staats ist für Aristoteles von der grössten Wichtigkeit, denn in der Verfassung liegt seiner Ansicht nach die eigentliche Form desselben, und nur so lange ein Staat dieselbe Verfassung behält, soll er ein und derselbe bleiben [3]). Um nun für's Erste eine Uebersicht über die verschiedenen möglichen Verfassungen zu gewinnen, reflektirt Aristoteles zunächst auf den Zahlenunterschied, dass entweder Einer, oder Einige, oder alle Bürger die Staats-

1) Polit. VII, 9. 10; am Schluss dieses Kap. auch Regeln darüber, wie die Gefahren dieser Einrichtung zu vermeiden sind. Vergl. III, 1 die Untersuchung über den Begriff des Bürgers, die sich (am Schl.) in das Resultat zusammenfasst: ᾧ ἐξουσία κοινωνεῖν ἀρχῆς βȣλευτικῆς ἢ κριτικῆς, πολίτην ἤδη λέγομεν εἶναι ταύτης τῆς πόλεως.

2) Polit. III, 12, g. E. c. 13, Anf. IV, 11. 1295, b, 1.

3) Polit. III, 3.

gewalt in Händen haben; dazu kommt der weitere Unterschied, dass die Regierenden entweder im gemeinsamen oder in ihrem Privatinteresse regieren. Beides zusammengenommen ergeben sich sechs Formen der Verfassung, drei richtige und drei entartete: Königthum, Aristokratie, Politie, Tyrannis, Oligarchie, Demokratie [1]). Diese Eintheilung wird jedoch im Verfolge vielfach modificirt. Für's Erste nämlich haben Königthum und Aristokratie das Gemeinsame, dass in beiden die Herrschaft nach Maassgabe der Tugend vertheilt wird [2]); ebenso treffen aber auch Oligarchie und Demokratie darin zusammen, dass der Maasstab der Herrschaft in beiden der Besitz ist: wo die Reichen herrschen, ist eine Oligarchie, wo die Armen, eine Demokratie, wo beide Rücksichten in's Gleichgewicht gebracht sind, die Hauptmacht daher in den Händen des wohlhabenden Mittelstands ist, eine Politie, die wohl auch uneigentlich Aristokratie genannt wird [3]). Sofern endlich in der Demokratie jeder Bürger als solcher, ohne Rücksicht auf ein bestimmtes Vermögen, an der Staatsverwaltung theilnimmt, kann auch gesagt werden, der Maasstab der Herrschaft sei in ihr die Freiheit [4]), und die Gewalt im Staate könne überhaupt nach drei Rücksichten, Tugend (oder wie es auch heisst: Bildung) Reichthum, oder Freiheit, vertheilt werden; in der Aristokratie regiere die Tugend, in der Oligarchie der Reich-

1) Pol. III, 7. Eth. N. VIII, 12. Vergl. damit was S. 293 f. aus Plato angeführt worden ist. Etwas unvollständiger ist die Aufzählung Rhet. I, 8.

2) Pol. III, 10, Anf. IV, 2, Anf. c. 8. 1293, b, 40.

3) Pol. III, 8. IV, 4. c. 11. c. 8. In der letzteren Stelle wird die Politie von der Aristokratie im uneigentlichen Sinn unterschieden, c. 11 dagegen mit ihr zusammengenommen. Weil in der Politie der Mittelstand herrscht, heisst sie Eth. N. VIII, 12, Anf. geradezu ἡ ἀπὸ τιμημάτων πολιτεία.

4) Pol. III, 8, Schl. IV, 12, Schl. VI, 2, Anf.

thum, in der Demokratie die Freiheit [1]). Dass diese verschiedenen Gesichtspunkte nicht recht zur Einheit zusammengehen, lässt sich nicht läugnen; das Bestreben, die verwickelten Verhältnisse der Wirklichkeit vollständig zu ihrem Recht kommen zu lassen, bringt hier ein gewisses Schwanken in die Darstellung des Philosophen.

Soll nun über Werth oder Unwerth dieser verschiedenen Verfassungen entschieden werden, so ist nach der Ansicht des Aristoteles ein doppelter Standpunkt zu unterscheiden. Sofern es sich um ihren absoluten Werth handelt, wird eine Verfassung um so höher gestellt werden müssen, je mehr sie die Gewalt denen in die Hände giebt, die ihrer Natur nach zum Herrschen bestimmt sind, d. h. den Besten; und da nun diess beim Königthum und der Aristokratie der Fall ist, so erklärt Aristoteles diese Verfassungen für die absolut besten [2]); unter ihnen selbst giebt er der Aristokratie im Allgemeinen den Vorzug [3]), ohne doch zu läugnen, dass unter Umständen das Königthum besser sein könne. Diesen zunächst steht die Politie, sofern in dieser zwar nicht mehr auf die Tugend überhaupt, aber doch noch auf eine Tugend, die kriegerische, gesehen wird, denn alle Waffenfähigen haben hier im Wesentlichen gleiche Rechte [4]). Unter den entarteten Verfassungen ist am Wenigsten schlecht die Demokratie, nächst dieser kommt die Oligarchie, die absolut schlechteste ist die Tyrannis [5]). — Dieser absolute Maasstab ist jedoch nicht unter allen Umständen anzulegen; die Verfassung muss sich nach der Beschaffenheit des Volks richten, für das sie bestimmt ist, nicht allein,

1) Pol. IV, 8, g. E. III, 12, Schl. Rhet. I, 8. 1366, a, 4.

2) Pol. III, 7. 1279, a, 39. c. 18. IV, 2, Anf.

3) Pol. III, 15. 1286, a, 38. c. 16. 1287, b, 11 — dagegen Eth. N. VIII, 12, Anf.: βελτίστη ἡ βασιλεία.

4) Pol. III, 7.

5) Ebd. IV, 2 vgl. Plato Polit. 302, E f.

weil sie keinen Bestand hat, wenn nicht der durch Zahl oder Eigenschaften überlegene Theil des Volks bei ihrer Erhaltung betheiligt ist, sondern auch, weil es an und für sich ungerecht ist, dass der, welcher zum Besten des Staats mehr beiträgt, nicht auch mehr Rechte habe [1]. Wo daher in einem Volke die Einzelnen an bürgerlicher Tugend sich im Ganzen genommen gleichstehen, da ist das Naturgemässe eine Politie; wo Einer oder Einige sich vor den Uebrigen entschieden auszeichnen, eine Monarchie oder Aristokratie; wo die Armen das Uebergewicht haben, da werden, je nach der näheren Beschaffenheit dieses Verhältnisses, die verschiedenen Arten der Demokratie entstehen, wo die Reichen, eine Oligarchie, und wenigstens bei den drei ersten von diesen Verfassungen ist diess nicht blos nothwendig, sondern auch gerecht [2]. Die Berechtigung der individuellen Verhältnisse und Charaktere wird so gegen die abstrakte Uniformität eines politischen Idealismus, wie der Platonische, geltend gemacht [3]. Wie sehr dieses dem ganzen Geiste des Aristotelischen Systems gemäss ist, braucht wohl kaum erst angedeutet zu werden.

Aristoteles hat nun die verschiedenen Modifikationen dieser Verfassungen, die Mittel zu ihrer Erhaltung und die Gründe ihrer Veränderung genau und ausführlich besprochen, gemäss dem Grundsatze, den er aufstellt [4]: der Politiker müsse nicht allein die beste Verfassung kennen, sondern auch in jedem Falle zu sagen wissen, welches unter den gegebenen Umständen die relativ beste, und

1) Polit. III, 9, Schl. c. 12. 1282, b, 21. c. 13. 1283, b, 42. c. 17. IV, 12.

2) A. a. O. III, 13. c. 17. IV, 12.

3) Aus diesem Grunde wird auch Polit. IV, 11. 1296, a, 32 an Alexander gerühmt, dass er den griechischen Staaten ihre eigenthümlichen Verfassungen gelassen habe.

4) Pol. IV, 1.

was selbst da, wo eine schlechtere Verfassung herrscht, unter Voraussetzung dieser das Zuträglichste ist, er müsse, wie sich Aristoteles ausdrückt, nicht blos die *ἁπλῶς ἀρίστη*, sondern auch die *ἐκ τῶν ὑποκειμένων ἀρίστη* und die *ἐξ ὑποθέσεως ἀρίστη πολιτεία* kennen. In philosophischer Beziehung haben diese an tiefer politischer Einsicht und treffenden Beobachtungen reichen Erörterungen hauptsächlich das Interesse, dass sich auch in ihnen der besonnene, die konkrete Wirklichkeit und praktische Ausführbarkeit nie aus dem Auge verlierende, die allgemeine Regel immer den besondern Verhältnissen anpassende Sinn des Philosophen durchaus an den Tag legt. Die Gesetze, sagt er selbst in dieser Beziehung, müssen sich nach den Verfassungen richten, und gerecht seien nicht nur einerlei Gesetze, sondern alle, die einer guten Verfassung entsprechen [1]). Die Aristotelische Politik steht insofern in entschiedenem Gegensatz gegen die Platonische; an die Stelle eines rücksichtslosen philosophischen Absolutismus tritt hier die umsichtigste Beachtung aller besondern Verhältnisse; wie die Tugend in dem Einhalten der richtigen Mitte bestand, so soll auch die Staatskunst vor Allem darauf sehen, das rechte Mischungsverhältniss der entgegengesetzten Elemente jedes Staats, des oligarchischen und demokratischen, die politische Mittelstrasse zu finden [2]), und wird auch diesem Durchschnittsmaass der richtigen Politik die reinere Form der monarchischen und aristokratischen Verfassung ebenso übergeordnet, wie die dianoëtische Tugend der ethischen, so wird doch auch diese hier durch die Rücksicht auf die menschliche Schwäche beschränkt: während Plato den wahren Regenten mit unbedingter Machtvollkommenheit ausgestattet und seine Einsicht über alle Gesetze gestellt hatte, so

1) Pol. III, 11, Schl.
2) Pol. IV, 11. 1295, a, 35 vgl. III, 11.

findet es Aristoteles räthlicher, keinem Könige eine Macht einzuräumen, die grösser sei, als die des Volks im Ganzen [1], und den zweiten Punkt betreffend bemerkt er [2]: es sei besser, dass das Gesetz herrsche, als ein Einzelner; wo das Gesetz herrsche, da herrsche nur die Vernunft, nur der Gott im Menschen, wo ein Einzelner, da komme auch das Thier im Menschen dazu; könne auch Ein tüchtiger Mann das Rechte finden, so werde diess doch Mehreren leichter gelingen, und könne man sich auch auf einen guten Regenten mehr verlassen, als auf die geschriebenen Gesetze, so gelte diess doch nicht ebenso von den ungeschriebenen, die in der Sitte des Volks niedergelegt jedem Herrscher zur Norm dienen müssen. Aus diesem Grunde lobt er auch Einrichtungen, welche die königliche Gewalt beschränken, wie die spartanische Ephorie [3]. Gerade weil Aristoteles der Individualität im Allgemeinen mehr einräumt, als Plato, muss er jeder absolutistischen Unterdrückung einer Individualität durch die andere strenger vorbeugen.

Doch alle diese Einrichtungen sind nur entferntere Bedingungen für Erreichung des Staatszwecks; das nächste Mittel dazu liegt

c) in der Sorge für die rechte Beschaffenheit der Bürger.

Es kommen hier zunächst schon gewisse natürliche Bedingungen eines vollkommenen Staatslebens in Betracht; denn wie jede Kunst, so muss auch die Staatskunst einen ihr angemessenen Stoff haben, und wie zur Glückseligkeit überhaupt, so ist auch zur Vollkommenheit des Staatslebens eine gewisse äussere Ausrüstung unentbehr-

1) Ebd. III, 15.

2) Ebd. c. 16. 1287, a, 18. 28. b, 5 ff. Vergl. c. 15. 1286, a, 7. c. 10, Schl.

3) V, 11, Anf.

lich [1]). Diese Bedingungen betreffen die natürliche Beschaffenheit des Volks und des Landes. Ein guter Staat darf weder zu klein noch zu gross sein, denn im erstern Fall hätte er nicht die nöthige Selbständigkeit, im andern nicht die nöthige Einheit; das richtige Maass seiner Grösse ist vielmehr dieses, dass die Zahl der Bürger allen Bedürfnissen genügt, und doch zugleich hinlänglich übersehen werden kann, um die Einzelnen einander und den Obrigkeiten bekannt zu erhalten. Weiter muss das Land und die Stadt (denn auch bei Aristoteles hat der Staat nur Eine Stadt [3])) in Beziehung auf Lage, Gesundheit u. s. f. die nöthigen Eigenschaften besitzen [4]). Es muss endlich das Volk, welches einer guten Staatsverfassung fähig sein soll, eine gewisse natürliche Begabung haben, eine Vereinigung von Muth und Verstand, die Aristoteles, ähnlich wie Plato, nur bei den Hellenen zu finden glaubt, wogegen es die nördlichen Barbaren mit ihrem ungebildeten Muthe zwar zur Freiheit, aber nicht zum Staatsleben bringen können, und die Asiaten, klug und kunstfertig, aber feig, geborene Sklaven seien [5]). Wir erkennen auch in diesen Forderungen den Philosophen, dem der sittliche Zweck jeder Thätigkeit auch das natürliche Maass ist, das sie vor dem Zuviel und Zuwenig bewahren soll.

Diess betrifft jedoch erst die äusseren Güter, über welche der Zufall Herr ist, die Hauptsache aber, und das, worin die Glückseligkeit des Staats wesentlich besteht, die Tugend seiner Bürger, ist nicht mehr Sache des Zufalls, sondern des freien Willens und der Ein-

1) Pol. VII, 4, Anf.

2) A. a. O. Schl.: οὗτός ἐστι πόλεως ὅρος ἄριστος, ἡ μεγίστη τοῦ πλήθους ὑπερβολὴ πρὸς αὐτάρκειαν ζωῆς εὐσίνοπτος.

3) Vgl. auch III, 9. 1280, b, 31 ff.

4) IV, 5. 6 vgl. c. 11.

5) VII, 7 vgl. Plato Rep. IV, 435, E.

sicht [1]), hier hat daher die Staatskunst leitend einzutreten. Schon auf die Benützung jener äusseren Umstände soll sich diese Leitung erstrecken, wie denn Aristoteles in dieser Beziehung ausführlich genug nicht allein von den Mitteln zur Sicherung des Wohlstands der Bürger [2]), sondern selbst von der Bauart der Stadt [3]) handelt. Ihr eigentlicher Gegenstand jedoch sind die Menschen, welche den Staat bilden. Auch hier aber fängt Aristoteles, ähnlich wie Plato, weit früher, als wir es gewohnt sind, schon bei der Entstehung und Erzeugung der Staatsbürger an, und geht er auch in dieser Beziehung, dem früher Bemerkten zufolge, nicht so weit, wie dieser, so will doch auch er [4]), dass über das Alter, während dessen, ja selbst über die Jahreszeit in welcher, und den Wind, bei welchem Kinder erzeugt werden dürfen, über das Verhalten der Schwangeren u. s. w. Gesetze gegeben werden; verstümmelte Kinder will auch er aussetzen; die Zahl der Kinder soll gesetzlich festgesetzt sein, die, welche diese Zahl überschreiten, oder deren Eltern zu alt oder zu jung sind, meint auch Aristoteles, solle man abtreiben, und er hält dieses für erlaubt, da das, was noch nicht lebt, noch kein Recht habe. Er steht hier ganz auf dem Standpunkt des Griechen. — An diese Sorge für die Erzeugung hat sich die für die Erziehung anzuschliessen, die auch bei Aristoteles mit dem ersten Augenblicke des Lebens anfängt, und sich bis zum letzten erstreckt. Das Erste sind daher genaue und sorgfältige Vorschriften über die physische und moralische Behandlung der Kinder, schon während der ersten Lebensjahre [5]);

1) Pol. VII, 13. 1332, a, 29. c. 1. 1323, b, 13 und das ganze Kap.
2) VII, 9. 10 — ausserdem ist im zweiten Buch, in der Kritik der Staatsverfassungen, viel hievon die Rede.
3) Ebd. c. 11. 12.
4) VII, 16.
5) VII, 17.

mit dem 7ten Jahre sollen sie der öffentlichen Erziehung übergeben werden, die bis zum 21sten fortdauern soll, aber in der Form einer sittenpolizeilichen Aufsicht auch die Erwachsenen zu überwachen hat [1]; denn da der Zweck des Staats Einer ist, und die Erreichung dieses Zwecks in jeder Staatsverfassung eine eigenthümliche Bildung der Bürger voraussetzt, so muss diese auch unter der gemeinsamen Leitung des Staats stehen [2]. Als Mittel der Erziehung nennt Aristoteles [3] neben der allgemeinen sittlichen Einwirkung auf die Zöglinge und einigen unentbehrlichen Hülfsmitteln der allgemeinen Bildung nur Musik und Gymnastik; die höhere, wissenschaftliche Bildung will er, wie es scheint, der Privatthätigkeit überlassen. Das letzte Ziel dieser Erziehung aber, und das Maassgebende im Einzelnen, wie im Ganzen, soll die Gewöhnung der Bürger zur Sittlichkeit sein [4], und wird auch zugestanden [5], dass die Tugend des Bürgers als solche noch nicht die ganze Tugend sei, dass die Bürgertugend in verschieden eingerichteten Staaten und in verschiedenen Ständen eine verschiedene sein müsse, und dass zwar alle Staatsangehörige gute Bürger sein sollen, unmöglich aber alle tugendhafte Männer sein können, so unterlässt doch Aristoteles nicht, zugleich auch zu bemerken, dass es besser sei, wenn nicht nur der Staat im Ganzen tugendhaft ist, sondern auch alle Einzelnen [6], dass in dem vollkommenen Staate die Bürger nicht nur relativ (*πρὸς ὑπόθεσιν*, d. h. für die Zwecke einer bestimmten Verfassung), sondern schlechthin gut

1) A. a. O. g. E. und 1336, b, 8. VII, 12. 1331, a, 35.
2) Pol. VIII, 1.
3) Pol. VIII, 2 ff.
4) Pol. VIII, 4. 1338, b, 14. 29. c. 5. 1340, a, 14 ff. c. 6. 1341, a, 17 ff.
5) Pol. III, 4.
6) Pol. VII, 13. 1332, a, 36.

sein müssen [1]), dass die Gerechtigkeit, Tapferkeit und Einsicht des Staats und des Einzelnen dieselbe sei [2]), so dass also jenes Zugeständniss nur als eine von den Beschränkungen erscheint, welche die Idee des Staats in der unvollkommenen Wirklichkeit erleidet.

Mit der sittlichen Bildung der Bürger hat die Staatseinrichtung ihr Ziel erreicht. Als einen Anhang zur Politik bezeichnet Aristoteles [3])

III. die Rhetorik. Die Aufgabe der Rhetorik ist im Allgemeinen die Anleitung zur Ueberredung der Zuhörer [4]). Für das beste Mittel hiefür hält Aristoteles nicht das äusserliche der rednerischen Kunstgriffe und Effekte, sondern die Ueberzeugung durch Gründe [5]), hinsichtlich deren er sich jedoch, weniger streng als Plato, auf blosse Wahrscheinlichkeitsgründe beschränkt, weil nur die Wenigsten für wissenschaftliche Ueberzeugung zugänglich, die Redekunst aber für Gewinnung der Masse bestimmt sei [6]). Der eigentliche Körper der Redekunst ist daher der Wahrscheinlichkeitsbeweis; die Kunst dieses Beweises aber ist die Dialektik; die Rhetorik ist insofern ein Gegenstück der Dialektik, oder genauer, sie ist die in den Dienst der Politik gezogene, die praktische Dialektik [7]). Doch will Aristoteles auch die übrigen rednerischen Hülfsmittel nicht ganz verschmähen, wenn er gleich zugiebt, dass dieselben, strenggenommen,

1) Pol. VII, 9. 1328, b, 37.

2) Ebd. c. 1. 1323, b, 37.

3) Rhet. I, 2. 1356, a, 25: ὥςε συμβαίνει τὴν ῥητορικὴν οἷον παραφυές τι τῆς διαλεκτικῆς εἶναι καὶ τῆς περὶ τὰ ἤθη πραγματείας, ἣν δίκαιόν ἐςι προσαγορεύειν πολιτικήν.

4) Rhet. I, 2, Anf. c. 1. 1355, b, 7.

5) Ebd. I, 1. 1354, a, 10 ff.

6) A. a. O. 1355, a, 24. Eth. N. I, 1. 1094, b, 25 — vergl. damit die Platonischen Aeusserungen oben S. 165.

7) Rhet. I, 1, Anf. und 1355, a, 3 ff. c. 2. 1356, a, 25 ff. s. o.

auf eine verwerfliche Bestechung der Richter abzwecken [1]). Seine Schrift umfasst daher Alles, was zu einer vollständigen Theorie der Beredsamkeit gehört, indem sie (I, 3 ff.) zuerst die drei Arten der Rede, die berathende, epidiktische und richterliche unterscheidet, und den aus ihrem Gegenstand und Zweck sich ergebenden eigenthümlichen Charakter jeder dieser Arten erörtert, hierauf (B. II.) die verschiedenen Mittel der Beweisführung, sowohl die der Person des Redenden oder des Richters, als die der Sache entnommenen, behandelt, und endlich (B. III.) Regeln über die Sprache und Anordnung der Reden aufstellt. Dass durch diese Masse empirischer Einzelnheiten ein fortlaufender Faden des Gedankens systematisch verfolgt werden würde, war nicht zu erwarten; die Rhethorik gehört insofern zu den Schriften, welche die Grenze der Aristotelischen Philosophie nach der Seite der empirischen Wissenschaften hin bezeichnen, und nur das verdient in Beziehung auf das Ganze des Systems Beachtung, wie auch hier das Streben nach möglichst vollständiger Umfassung des Wirklichen den Philosophen bestimmt, von der Strenge der ethischen Grundsätze nachzulassen, und auch die von ihm selbst nicht gebilligte Seite der Redekunst, ähnlich wie früher die schlechten Staatsverfassungen, auf ihre Theorie zu bringen.

§. 29.

Das Verhältniss der Aristotelischen Philosophie zur Kunst und zur Religion.

Wir nehmen diese beiden Punkte hier am Schluss unserer Darstellung der Aristotelischen Philosophie zu-

1) Rhet. I, 1. 1354, a, 24: οὐ γὰρ δεῖ τὸν δικαςὴν διαςρέφειν εἰς ὀργὴν προάγοντας ἢ φθόνον ἢ ἔλεον· ὅμοιον γὰρ κἂν εἴ τις, ᾧ μέλλει χρῆσθαι κανόνι, τῦτον ποιήσεις ςρεβλόν.

sammen, da zwar keiner von beiden übergangen werden darf, andererseits aber Aristoteles selbst es unterlassen hat, sie organisch in sein System einzufügen: über die Religion äussert er sich immer nur gelegenheitlich, und hat für eine eigentliche Theorie derselben nirgends im System einen Ort offen gelassen, mag er auch eine religionsgeschichtliche Schrift verfasst haben [1]; eine Theorie der Kunst hat er zwar aufgestellt, aber theils umfasst diese nicht die ganze Kunst, sondern nur die Dichtkunst, theils — und diess ist hier die Hauptsache — hat er diese Theorie mit den übrigen Theilen des Systems in keinen bestimmten Zusammenhang gesetzt.

Um nun mit der Lehre von der Kunst anzufangen, so muss schon diess als bezeichnend für Aristoteles, im Gegensatz gegen Plato, bemerkt werden, dass er überhaupt eine Theorie der Kunst versucht hat, wogegen wir bei jenem immer nur beiläufige Aeusserungen über sie finden. Es könnte diess auffallen, wenn man erwägt, dass doch Plato selbst in seinen Schriften sich als die ungleich künstlerischere Natur darstellt. Vielmehr aber ist es eben dieser Umstand, welcher jenes Verhältniss erklärt. Dass Aristoteles auch die Kunst, wie so viele andere Gebiete, zum Gegenstand besonderer Untersuchungen gemacht hat, haben wir uns wohl zunächst aus dem allgemeinen Bestreben des Philosophen nach möglichst erschöpfender Beschreibung alles Wirklichen zu erklären; möglich war ihm aber eine Theorie der Kunst eher, als Plato, eben desswegen, weil er selbst weniger Künstler ist, als dieser. Indem Plato die Philosophie noch theilweise als Kunst, als Anleitung zur Hervorbringung

1) Macrob. Saturn. I, 18, Anf.: *Aristoteles, qui Theologumena scripsit, Apollinem et Liberum patrem unum eundemque Deum esse .. asseverat.* Auch Theophrast schrieb eine ἱστορία περὶ τῶν θείων in sechs, und περὶ θεῶν in drei Büchern Diog. L. V, 48.

des Schönen behandelt, so bewegt er sich mit der Kunst als solcher theilweise auf dem gleichen Boden, kommt daher mit ihr in Konflikt, verhält sich praktisch zu ihr, und kann sich weder zur freien, theoretischen Betrachtung ihres allgemeinen Wesens erheben, noch auch sie in ihrer Eigenthümlichkeit gewähren lassen: er verbannt die Dichter aus seinem Staate, weil dieser Staat ein Kunstwerk der Philosophie ist, das durch das Eingreifen einer anderen, nicht durch das philosophische, sondern durch das ästhetische Interesse bestimmten Kunst nur verdorben werden kann. Bei Aristoteles fällt diese Kollision weg; indem er die wissenschaftliche Thätigkeit von der künstlerischen scharf unterscheidet, und für sich selbst auf die letztere keinen Anspruch macht, so gewinnt er ebendadurch die Freiheit, die Kunst in der Eigenthümlichkeit ihres Wesens anerkennen, und zum Gegenstand der wissenschaftlichen Betrachtung machen zu können [1]).

Die allgemeine Aufgabe der Kunst sieht Aristoteles, wie Plato, in der *μίμησις*, der Nachahmung des Wirklichen [2]). Dass er indessen damit weder die Kunst herabsetzen noch in ihr einem ideenlosen Naturalismus das Wort reden wolle, sagt er selbst: die Musik gewährt nicht blos sinnliches Vergnügen, sondern ist eine Darstellung bestimmter Charaktere [3]), die Malerei soll nicht blos die nackte Wirklichkeit wiedergeben, sondern selbst im Porträt idealisiren [4]), die Poësie soll nicht zeigen,

1) Ueber die Aristotelische Aesthetik vergl. man E. Müller Geschichte der Theorie der Kunst bei den Alten II, 1—181.

2) Poët. II, 2 (ich citire nach der Ausgabe von Ritter). Wenn Phys. II, 8. 199, b, 15 der Kunst auch die *Vollendung* der Naturprodukte zugeschrieben wird, so bezieht sich diess nicht auf die *schöne* Kunst.

3) Polit. VIII, 5. 1340, a, 1. 28 ff.

4) Poët. 15, 8: *ἐπεὶ δὲ μίμησίς ἐστιν ἡ τραγῳδία βελτιόνων, ἡμᾶς δεῖ μιμεῖσθαι τοὺς ἀγαθοὺς εἰκονογράφους· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι ἀποδιδόντες τὴν ἰδίαν μορφὴν, ὁμοίους ποιοῦντες, καλλίους γρά-*

was geschehen ist, sondern was der Natur der Sache nach geschehen müsste, ihr Gegenstand ist nicht das Einzelne, sondern das Allgemeine, und aus diesem Grunde ist sie nach der Ansicht des Aristoteles vorzüglicher und der Philosophie näher verwandt, als die Geschichtschreibung [1]), wie er denn auch als Mittel zur sittlichen Erziehung nicht die Geschichte, sondern die Kunst aufführt. Diese Aufgabe kann nun, wie unser Philosoph des Näheren zeigt, auf verschiedene Weise gelöst werden: es lässt sich Verschiedenes durch verschiedene Mittel und auf verschiedene Art nachahmen [2]), und dadurch entstehen die verschiedenen Künste und Kunstformen; Aristoteles selbst jedoch hat diese, so viel wir wissen, weder nach einem festen Princip abgeleitet, noch sich mit einer weiteren Kunst, als der Poësie, näher beschäftigt; uns sind von seiner Theorie der Dichtkunst nur die Fragmente erhalten, welche mit fremden Zuthaten vermengt unsere jetzige Poëtik ausmachen [3]). Von den vier Arten

φϐσιν. Vergl. Polit. VIII, 5. 1340, a, 28 ff., wo aber Z. 31 wahrscheinlich mit Müller a. a. O. S. 348 ff. *οὐ πάντες* zu lesen ist.

1) Poët. 9, 1 f. 9.: *οὐ τὸ τὰ γινόμενα λέγειν, τοῦτο ποιητϐ ἔργον ἐστὶν, ἀλλ' οἷα ἂν γένοιτο, καὶ τὰ δυνατὰ κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον. ὁ γὰρ ἱςορικὸς καὶ ὁ ποιητὴς ϐ τῷ ἔμμετρα λέγειν ἢ ἄμετρα διαφέρϐσιν· εἴη γὰρ ἂν τὰ Ἡροδότϐ εἰς μέτρα τεθῆναι, καὶ ϐδὲν ἧττον ἂν εἴη ἱστορία τις μετὰ μέτρϐ ἢ ἄνευ μέτρων, ἀλλὰ τϐτῳ διαφέρει, τῷ τὸν μὲν τὰ γενόμενα λέγειν, τὸν δὲ οἷα ἂν γένοιτο. διὸ καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπϐδαιότερον ποίησις ἱςορίας ἐςίν· ἡ μὲν γὰρ ποίησις μᾶλλον τὰ καθόλϐ, ἡ δ' ἱςορία τὰ καθ' ἕκαςον λέγει ... κἂν ἄρα συμβῇ γενόμενα ποιεῖν [τὸν ποιητὴν] οὐθὲν ἧττον ποιητής ἐστιν· τῶν γὰρ γενομένων ἔνια οὐδὲν κωλύει τοιαῦτα εἶναι οἷα ἂν εἰκὸς γενέσθαι καὶ δυνατὰ γενέσθαι.*

2) Poët. 1, 3 ff.

3) Den Beweis für diese Behauptung s. b. Ritter Arist. Poëtica Vorw., wobei es für unsern Zweck gleichgültig ist, ob Ritter, welcher unsere Schrift für eine ungeschickte Ueberarbeitung der ächt Aristotelischen, oder Stahr (Hall. Jahrb. 1839, Aug. S. 1670 ff.), welcher sie für die überarbeitende Nachschrift eines Schülers hält, Recht hat.

der Poësie, die Aristoteles unterscheidet [1]), der epischen, tragischen, komischen und dithyrambischen, besprechen diese Fragmente nur die zweite etwas ausführlicher. Auch diese Bruchstücke zeigen aber hinreichend, in welchem Geiste er die Kunst überhaupt behandelt haben würde. Einerseits weiss er mit eindringendem Scharfsinn die unterscheidenden Merkmale der tragischen Darstellung hervorzuheben, sie in der Beziehung auf einen letzten Zweck dieser Darstellung zu verknüpfen, alles Einzelne diesem Zweck unterzuordnen, und die Reinheit der Kunst, welche durch keine blos sinnlichen Mittel, sondern durch reine, ästhetische Motive wirken soll, zu behaupten; andererseits sind doch die einzelnen Elemente des Tragischen nicht sowohl aus dem Zweck der Tragödie abgeleitet, als vielmehr nur auf ihn bezogen, und dieser Zweck selbst ist noch nicht objektiv, aus dem Begriff des Schönen und den verschiedenen Arten und Stufen seiner Verwirklichung, sondern erst durch die subjektive Wirkung des Tragischen auf den Zuschauer bestimmt. Die Kunst dient nach Aristoteles [2]) überhaupt einem dreifachen Zwecke: der Bildung, der Reinigung und der Unterhaltung (παιδεία, κάθαρσις, διαγωγή). Der eigenthümliche Zweck der Kunst ist aber nur der zweite, denn die Bildung ist zunächst eine ethische, keine künstlerische Aufgabe, sofern daher die Kunst Mittel zur Bildung ist, wird sie in der Ethik besprochen, die Unterhaltung aber darf überhaupt nicht um ihrer selbst willen, sondern nur als Erholung, um der Arbeit willen, gesucht werden [3]). Unter der Reinigung nun versteht Aristoteles die durch den Genuss des Schönen bewirkte Versöhnung des Gemüths mit sich selbst, diess, dass die

1) Poët. 1, 2.
2) Polit. VIII, 7. 1341, b, 36.
3) Pol. a. a. O. Eth. N. X, 6. 1176, b, 32.

Affekte zur Ruhe gebracht, ihres ungestümmen und leidenschaftlichen Charakters entkleidet werden [1]), und er scheint diese Wirkung der Kunst, wie wenigstens seine Aeusserungen über die Tragödie andeuten, zunächst darin zu suchen, dass dieselbe den Affekten ihren persönlich verletzenden Stachel benimmt, indem sie den Zuschauer dieselben ohne Beziehung auf die individuellen Zustände, in sittlich gehobener Form, als allgemeines Schicksal mit erleben lässt, so dass also die heilende Kraft der Kunst in einer homöopathischen Wirkung läge [2]). In der Tragödie nun sind die Affekte, die in Bewegung gesetzt werden, Furcht und Mitleid; die Versöhnung eben dieser Affekte ist daher der Zweck der Tragödie, und nimmt

1) Polit. a. a. O. 1342, a, 4: ὃ γὰρ περὶ ἐνίας συμβαίνει ψυχὰς πάθος ἰσχυρῶς, τοῦτο ἐν πάσαις ὑπάρχει, τῷ δὲ ἧττον διαφέρει καὶ τῷ μᾶλλον, οἷον ἔλεος καὶ φόβος, ἔτι δ' ἐνθουσιασμός. καὶ γὰρ ὑπὸ ταύτης τῆς κινήσεως κατακώχιμοί τινές εἰσιν· ἐκ δὲ τῶν ἱερῶν μελῶν ὁρῶμεν τούτους, ὅταν χρήσωνται τοῖς ἐξοργιάζουσι τὴν ψυχὴν μέλεσι, καθισταμένους ὥσπερ ἰατρείας τυχόντας καὶ καθάρσεως. ταὐτὸ δὴ τοῦτο ἀναγκαῖον πάσχειν καὶ τοὺς ἐλεήμονας καὶ τοὺς φοβητικοὺς καὶ τοὺς ὅλως παθητικούς, τοὺς δ' ἄλλους καθ' ὅσον ἐπιβάλλει τοιούτον ἑκάστῳ, καὶ πᾶσι γίγνεσθαί τινα κάθαρσιν καὶ κουφίζεσθαι μεθ' ἡδονῆς. Aristoteles nimmt also den Ausdruck κάθαρσις in einer ähnlichen Bedeutung, wie z. B. Empedokles, wenn er den Theil seines Lehrgedichts, welcher von den Mitteln zur Versöhnung mit der Gottheit handelte, καθάρσεις überschrieb, und wie die griechische Mysteriensprache, καθ. bezeichnet die geistige Heilung, die Beschwichtigung der Gemüthsbewegungen.

2) Diese Auffassung ist darin angedeutet, dass von der Tragödie einerseits gerade die Heilung der Affekte, welche durch sie erregt werden, erwartet, und desshalb (Poët. 13 vgl. Rhet. II, 8, Anf.) vom Tragiker verlangt wird, uns solche Charaktere vorzuführen, mit denen wir sympathisiren können, während doch andererseits bemerkt wird (13, 4. 15, 1. 8), diese Charaktere müssen durchschnittlich besser sein, als die gewöhnlichen, so dass also auch ihre Affekte eine edlere Gestalt haben, und (9, 1 f.) die Tragödie habe nur die allgemeinen Zustände der menschlichen Natur darzustellen.

man hiezu die Angabe der dramatischen Form und Technik, so ergiebt sich die berühmte Definition der Tragödie [1]: eine solche Darstellung einer bedeutenden und abgeschlossenen Handlung von einer gewissen Ausdehnung, in anmuthiger, nach ihren verschiedenen Gattungen (*μέτρον* und *μέλος* — s. §. 3) an die einzelnen Theile der Tragödie (Dialog und Chor) vertheilter Rede, in unmittelbarer Ausführung, nicht in blosser Erzählung, welche durch Mitleid und Furcht die Reinigung dieser Klasse von Affekten zu Stande bringt. Die Hauptsache in der Tragödie ist daher dem Aristoteles die tragische Wirkung, deren Natur er im Unterschied von der sinnlich pathologischen des Schreckens oder der Verwunderung, und der moralischen der sittlichen Entrüstung richtig bestimmt [2]; das

1) Poët. 6, 1: *ἔςιν οὖν τραγῳδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας, μέγεθος ἐχέσης, ἡδυσμένῳ λόγῳ, χωρὶς ἑκάςε τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς μορίοις, δρώντων καὶ ὀ δι' ἀπαγγελίας, δι' ἐλέε καὶ φόβε περαίνεσα τὴν τῶν τοιέτων παθημάτων κάθαρσιν.* Es ist nicht meine Absicht, die zahlreichen Commentare zu dieser Stelle hier um einen neuen zu vermehren, besonders nachdem Ritter das Meiste befriedigend erklärt hat, nur über die *κάθαρσις* muss ich bemerken, dass dieselbe nach der oben angeführten, authentischen Erklärung dieses Ausdrucks in der Politik und Poët. 14, 1, zwar allerdings nicht den von der *καθ.* bestimmt unterschiedenen moralischen Nutzen der Kunst, darum aber doch nicht blos, wie Göthe (Nachlese zu Aristoteles Poëtik WW. 1833. XLVI, 16 — 21) und nach ihm Stahr (Deutsche Jahrbb. 1842, Apr. 324 ff.) will, nur den objektiven versöhnenden Abschluss der Handlung selbst, sondern vielmehr den naturgemässen ästhetischen Eindruck bezeichnet, welchen die Tragödie beim Zuschauer hervorbringt, die *οἰκεία ἡδονὴ ἀπὸ τραγῳδίας*, wie es Poët. 14, 2 übereinstimmend mit Polit. VIII, 7 heisst. Vergl. hierüber und über die *κάθαρσις* überhaupt die gründlichen Erörterungen von E. Müller a. a. O. S. 378 ff. 56 ff. Bohtz Die Idee der Tragödie S. 117 ff.

2) C. 14, 1 f., wo aus diesem Grunde verlangt wird, dass der Dichter mehr durch die ergreifende Zusammenstellung der Ereignisse selbst, als durch die Anschauung des Furchtbaren wirken solle; c. 15, 2. Vgl. Rhet. II, 8 die Erörterung über den Begriff des Mitleids, in der gezeigt wird, dass das Mitleid sowohl

nächste Mittel zur Erreichung dieser Wirkung, die eigentliche Seele der Tragödie ist die Handlung als solche, das Objektive der dargestellten Ereignisse [1]); dieser untergeordnet und durch sie bedingt sind die Charaktere der handelnden Personen, hinsichtlich deren Aristoteles mit Recht verlangt, dass sie keine abstrakten Ideale der Tugend oder Schlechtigkeit, sondern im Allgemeinen zwar edle, aber mit menschlicher Schuld behaftete Individuen sein sollen, weil nur solche die eigenthümliche Stimmung des tragischen Mitleids erwecken können [2]). Dazu müssen endlich noch die technischen Hülfsmittel der Sprache, Darstellung und Musik hinzukommen [3]), deren Gebrauch gleichfalls am Zweck des Ganzen sein Maas hat [4]). Man wird auch in dieser Untersuchung die Meisterschaft des Philosophen nicht verkennen, mit der er in die charakteristische Eigenthümlichkeit eines Gegenstands einzudringen, und vom Begriffe des Ganzen aus auch alles Einzelne zu bestimmen weiss, zugleich aber zeigt sich in dieser ganzen, mit den Principien seines Systems nur in sehr losem Zusammenhang stehenden Untersuchung der allgemeine Mangel seines Verfahrens, dass er die besonderen Lebensgebiete mehr nur voraussetzt, als ableitet.

Noch vereinzelter stehen die Aeusserungen unsers Philosophen über die Religion. Dabei handelt es sich

vom Schrecken, als vom Schmerz über eigenes Unglück verschieden sei, und dazu Lessing Hamb. Dramaturgie 74—77 St. WW. Donauöschinger Ausg. V, 449 ff.

1) C. 6, 10. 14: *τὰ πράγματα καὶ ὁ μῦθος τέλος τῆς τραγῳδίας· τὸ δὲ τέλος μέγιςον ἁπάντων ... ἀρχὴ μὲν οὖν καὶ οἷον ψυχὴ ὁ μῦθος τῆς τραγῳδίας, δεύτερον δὲ τὰ ἤθη.* Ueber die Erfordernisse des tragischen Mythus s. c. 7 ff., über die Einheit der Handlung insbesondere c. 8.

2) Poët. 13. vgl. Rhet. II, 8, Anf.

3) Poët. 6, 7. c. 19 ff.

4) S. 22, 1. 9. 24, 11.

übrigens nur noch um sein Verhältniss zur Volksreligion, denn das zum Monotheismus ist uns bereits in der Darstellung seiner Metaphysik vorgekommen.

Dieses Verhältniss scheint nun zunächst ein ausschliesslich negatives sein zu müssen, da Aristoteles mit seinem philosophischen Monotheismus und seiner streng wissenschaftlichen, von aller mythischen Färbung befreiten Form dem Glauben des Volks auf's Bestimmteste entgegentritt; nichtsdestoweniger hat auch er der Philosophie eine Seite abzugewinnen gewusst, auf der sie sich mit dem griechischen Polytheismus berührt. Dass er auch diesem eine gewisse Berechtigung zuerkennen werde, diess liess sich schon nach seinen allgemeinen Grundsätzen über den Werth der menschlichen Meinungen erwarten; da er überhaupt der Ansicht ist, dass kein allgemein verbreiteter Glaube ohne allen Grund sein könne, so muss er auch in den mythologischen Vorstellungen einen Kern der Wahrheit aufsuchen. Dazu kommt bei ihm seine eigenthümliche, der Platonischen [1]) nahe verwandte Ansicht von der Geschichte der Menschheit, die er übrigens so wenig, als dieser, zu einer wirklichen Philosophie der Geschichte entwickelt, sondern nur in gelegenheitlichen Aeusserungen angedeutet hat. Wenn nämlich die Welt anfangs- und endlos ist, und im Weltganzen die Erde nothwendig den unbewegten Mittelpunkt ausmacht, so kann auch die Erde nie entstanden sein, und da nun das organische Leben auf der Erde das naturgemässe Produkt aus der Wechselwirkung der Elemente und der zur Vollkommenheit des Weltganzen nothwendige Abschluss der Natur ist, so muss es auch immer Menschen gegeben haben. In einer anfangs- und endlosen Zeit aber ist keine einfach fortschreitende Entwicklung, sondern nur ein Kreislauf des Werdens möglich. Nur

1) S. über diese S. 270, 1.

diesen sieht daher Aristoteles auch in der Geschichte [1]). Jede Kunst und Wissenschaft ist seiner Meinung nach unzähligemale erfunden worden und wieder verloren gegangen, und dieselben Vorstellungen sind nicht nur ein oder zweimal, sondern unendlich oft zu den Menschen gekommen; als Ueberbleibsel dieser untergegangenen Wissenschaft werden von ihm die in den alten Mythen enthaltenen Keime der Wahrheit betrachtet [2]).

Diese Wahrheit findet nun Aristoteles, ähnlich wie Plato, ausser dem Allgemeinen des Glaubens an ein Göttliches überhaupt, in der Anerkennung der höheren Natur der Gestirne. Wie diese ihm selbst das Göttlichste in der Erscheinungswelt, ewige, selige, über den Menschen weit erhabene Wesen sind, zugleich aber auch einen bestimmenden Einfluss auf die Erde und ihr Leben ausüben, so werden sie auch im Glauben des Volks in dieser Bedeutung anerkannt, und diess ist der eigentliche Kern dieses Glaubens: „die Alten haben den Späteren in mythischer Gestalt die Ueberlieferung hinterlassen, dass die Gestirne Götter seien, und das Göttliche die ganze Welt umfasse“, „und auch wir haben allen Grund, den alten Glauben unseres Volks für wahr anzuerkennen, dass es unter den Dingen, denen Bewegung zukommt, ein Unsterbliches und Göttliches gebe, dessen Bewegung keine Grenze hat, sondern selbst die Grenze des Uebrigen ist, denn die Kreisbewegung des Himmels umschliesst, selbst vollkommen und ohne Anfang und Ende, alle die unvollkommenen Bewegungen, denen ein Anfang und Ende zukommt. Desshalb haben die Alten den Himmel den Göt-

1) Vgl. Phys. IV, 14. 223, b, 24: *φασὶ γὰρ κύκλον εἶναι τὰ ἀνθρώπινα πράγματα.*

2) Metaph. XII, 8, Schl. De coelo I, 3. 270, b, 19. Polit. VII, 10. 1329, b, 25. Ueber die physikalischen Veränderungen der Länder und ihrer Bevölkerung handelt Meteor. I, 14 ausführlich.

tern zugetheilt, weil er allein unsterblich ist“ [1]), wie sich denn auch in dem Namen des Aethers, nach der Ansicht unseres Philosophen, diese Ueberzeugung von der ununterbrochen gleichförmigen Bewegung des Universums ausdrückt [2]). Wenn daher Aristoteles in populären Schriften die Anschauung der Sonne und der Gestirne als einen Hauptgrund für den Glauben an Götter bezeichnete [3]), so entspricht diess ganz seiner religionsphilosophischen Ansicht. Ebenso stimmt es aber auch damit überein, dass er diesen Glauben zugleich auch aus der Reflexion des menschlichen Geistes auf sein eigenes Wesen ableitete [4]): aus der Selbstbetrachtung entspringt dem Menschen die Idee der göttlichen Vernunft, der Glaube an das absolut und im höchsten Sinn Göttliche, der aber hier, mit der mythischen Vorstellung vermischt, erst in der Form auftritt, dass den menschenähnlich gedachten Göttern eine Seele und ein unendliches Wissen beigelegt wird, aus der Betrachtung des Himmels die Ueberzeugung von der Göttlichkeit der himmlischen Naturen, der Glaube an die sichtbaren Götter des Aristoteles, die Gestirne.

Dieser Glaube erschöpft jedoch den Inhalt der my-

1) Metaph. XII, 8. 1074, a, 38. De coelo II, 1. 284, a, 2.

2) De coelo I, 3. 270, b, 16 ff. Meteor. I, 3. 339, b, 19. Aristoteles leitet nämlich *αἰθὴρ*, wie Plato Krat. 410, B, von *ἀεὶ* und *θέω* ab.

3) In den Fragmenten bei Cic. N. D. II, 37. Sextus adv. Math. IX, 20 f., von welchen beiden Stellen Krische (Forschungen auf dem Gebiete der alten Philosophie I, 17. 304) mit Recht vermuthet, dass sie dem Dialog Eudemus entnommen seien.

4) Sextus a. a. O. *Ἀριστοτέλης δὲ ἀπὸ δυοῖν ἀρχῶν ἔννοιαν θεῶν ἔλεγε γεγονέναι ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἀπό τε τῶν περὶ τὴν ψυχὴν συμβαινόντων καὶ ἀπὸ τῶν μετεώρων. .. ὅταν γὰρ, φησὶν, ἐν τῷ ὑπνῳ καθ᾽ ἑαυτὴν γένηται ἡ ψυχὴ, τότε τὴν ἴδιον ἀπολαβοῦσα φύσιν προμαντεύεταί τε καὶ προαγορεύει τὰ μέλλοντα. .. ἐκ τούτων οὖν, φησὶν, ὑπενόησαν οἱ ἄνθρωποι, εἶναί τι θεὸν* [l. *θεῖον*] *τὸ καθ᾽ ἑαυτὸν ἐοικὸς τῇ ψυχῇ καὶ πάντων ἐπιστημονικώτατον.* Vgl. übrigens hiezu das S. 497, 4 Bemerkte.

thologischen Vorstellung nur zum kleinsten Theil; weit das Meiste in dieser besteht aus Zügen, welche theils die Beziehung der Götter auf das menschliche Leben darstellen, theils auch das Wesen und Leben der Götter selbst nach dem Vorbild des menschlichen schildern. Mit diesem Theil des Volksglaubens weiss sich aber unser Philosoph nicht ebenso, wie mit seiner allgemeinen metaphysischen und physikalischen Grundlage, zu befreunden. Da ihm die Gestirne für weit höhere Wesen gelten, als der Mensch, so kann ihm die anthropomorphistische Darstellung der Gottheit nur als eine Trübung der Gottesidee erscheinen [1]), und auch was er zu ihrer Entschuldigung anführen konnte, dass ihr das Interesse zu Grunde liege, die Gottheit als geistiges Wesen zu denken, wird von ihm nirgends geltend gemacht. Ebensowenig ist bei seinen Voraussetzungen für ein individuelles Eingreifen der Gottheit in die menschlichen Zustände Raum gelassen; der *νοῦς* wirkt auf die Welt nur in der allgemeinen Weise, dass er ihre Bewegung hervorbringt, und ebenso die Gestirne auf die von ihnen abhängigen Sphären, die göttliche Vorsehung fällt mit der allgemeinen Gesetzmässigkeit der Natur zusammen, und bezieht sich nicht auf besondere Zwecke des Menschen: Zeus regnet nicht dass die Frucht wachse, sondern aus Nothwendigkeit [2]). Insofern muss Vieles in dem religiösen Glauben seines Volks dem Aristoteles, für sich genommen, bedeutungslos erscheinen, und es kann sich nur noch fragen, wie wir uns das Hereinkommen dieser an sich unwahren Vorstellungen in jenen Glauben

1) M. s. Metaph. III, 2. 997, b, 8. XII, 8, g. E. Polit. I, 2. 1252, b, 26. Auch Poët. 25. 1460, b, 35 würde hergehören, wenn die Authentie dieses Kapitels fester stände, als diess jetzt, nach den Bemerkungen Fr. Ritters in seiner Ausg. der Poëtik S. 263 ff. der Fall ist.

2) Phys. II, 8, Anf. und oben S. 436 ff. 455, 1.

zu erklären haben. Hier ist nun Aristoteles weit mehr, als Plato, geneigt, Alles auf bewusste Absicht zurückzuführen. Zwar hatte schon dieser die Mythen über die Götter zu den pädagogischen Lügen gerechnet, deren sich der Gesetzgeber zur Erziehung der Staatsbürger bedienen solle, aber doch erscheinen sie bei ihm im Ganzen weit mehr als reflexionslose, künstlerische Erzeugnisse, wie denn auch in seinen eigenen Mythen Inhalt und Einkleidung noch nicht bestimmt geschieden sind. Dem Aristoteles fällt nicht blos für seine Person das Mythische und Philosophische klarer auseinander, sondern er weiss sich auch aus diesem Grunde so wenig auf den Standpunkt der Mythenbildung zu versetzen, dass ihm das Mythische, ähnlich wie einem Kritias [1]), ganz zum Werke politischer Berechnung wird: das Wahre im Volksglauben ist die Anerkennung höherer himmlischer Naturen, „das Uebrige aber sind mythische Zuthaten zur Ueberredung der Menge, der Gesetzgebung und dem Nutzen zulieb" [2]). Dass dahin namentlich alles Anthropomorphistische im Götterglauben, und was damit zusammenhängt, zu rechnen sei, wird ausdrücklich bemerkt. Doch will Aristoteles diesen Glauben nicht blos in seinem Staate bestehen lassen [3]), sondern er bemüht sich auch, in jenen Zuthaten eine gewisse Wahrheit aufzuzeigen, wenn er hie und da bei wissenschaftlichen Sätzen physikalischer oder ethischer Natur bemerkt, auch die Alten scheinen diess durch diese oder jene mythischen Züge ausdrücken zu wollen [4]). Nach

1) S. unsern 1. Thl. S. 265.
2) Metaph. XII, 8, g. E.
3) Z. B. Polit. VII, 12, Anf. u. ö.
4) So wird Metaph. I, 3. 983, b, 27. c. 4, Anf. in den Mythen vom Okeanos, Tethys und Styx, und in den Hesiodischen Versen über das Chaos und den Eros eine bestimmte kosmologische Theorie, doch nur zweifelnd, gefunden; ähnlich wird De coelo II, 1. 284, a, 18 der Mythus vom Atlas auf einen allgemeineren Gedanken

einem festen Princip verfährt er bei solchen Mythendeutungen nicht, doch verdient bemerkt zu werden, dass sich von der Euemeristischen Erklärungsweise bei ihm nichts findet; was er in den Mythen sucht, sind immer allgemeine Sätze oder Beobachtungen, nicht historische Thatsachen. Wie aber die Mythen für ihn weit nicht mehr die Bedeutung haben, wie für Plato, so ist auch das ganze Verhältniss seiner Philosophie zur Religion ein sehr loses; das Denken hat seine Gewissheit hier rein in sich selbst, und bedarf weder der Stütze der religiösen Auktorität, noch findet es sich irgendwie durch diese gebunden; ebensowenig wird die Religion als solche zum Gegenstand einer philosophischen Theorie gemacht; beide verhalten sich im Wesentlichen gleichgültig gegen einander, und nur in gelegenheitlichen Aeusserungen wird von dem Philosophen angedeutet, welcher Werth von seinem Standpunkt aus der Religion überhaupt noch beigelegt werden könne.

§. 30.

Rückblick auf das Aristotelische System. Die Peripatetiker.

Ich habe in der Einleitung zu diesem Theile das Aristotelische System die gereifte Frucht der griechischen Philosophie auf dem Höhepunkt ihrer geschichtlichen Ent-

zurückgeführt; über denselben bemerkt De motu an. c. 3, 699, a, 27: beim Atlas scheine den Urhebern des Mythus der Gedanke an die Weltaxe im Sinn gelegen zu sein; der Name der Aphrodite soll nach gen. an. II, 2, Schl. von den Alten mit Rücksicht auf die *ἀφρώδης φύσις τῦ σπέρματος* geschöpft worden sein; der Aphrodite soll (Pol. II, 9. 1269, b, 27) Ares von dem ersten Erfinder dieses Mythus desshalb beigegeben worden sein, weil kriegerische Naturen in der Regel Hang zur Weiber- oder Knabenliebe haben; die Erzählung, dass Athene die Flöte wegwarf, soll ausdrücken (Pol. VIII, 6. 1341, b, 2), dass dieses Instrument der Bildung des Geistes nicht förderlich sei, und wenn sich noch da und dort Aehnliches findet.

wicklung genannt. Unsere bisherige Darstellung wird diese Bezeichnung rechtfertigen. Was die Philosophie seit Sokrates als ihre höchste Aufgabe ergriffen hatte, das begriffliche Erkennen des objektiven Gedankens, das hat die Aristotelische Philosophie in der höchsten Vollendung geleistet. Der Begriff, von Sokrates als die Norm des subjektiven Denkens und Handelns, von Plato als absolute, fürsichseiende Wirklichkeit angeschaut, enthält auch dem Aristoteles ebenso die höchste Wahrheit des Wissens, als die höchste Wirklichkeit des Seins; gerade desswegen aber sieht er sich genöthigt, denselben aus der Platonischen Jenseitigkeit in die Erscheinungswelt selbst herüberzunehmen, und in ihm nicht blos die absolute Wirklichkeit, sondern auch die Wirklichkeit und das Wesen der sinnlichen Dinge zu erkennen. Während Idee und Erscheinung von Plato nur in das negative Verhältniss gesetzt worden waren, dass die Erscheinung als solche, in ihrem Unterschied von der Idee betrachtet, das Nichtsein der Idee, die Materie das Nichtseiende sein sollte, so setzt Aristoteles beide in ein positives Verhältniss: die Idee ist das Wesen der Erscheinung selbst, die Erscheinung die nothwendige Verwirklichung der Idee, der Begriff ist die Form, die sinnliche Erscheinung der Stoff, und beide verhalten sich zu einander nicht wie Sein und Nichtsein, sondern wie das wirkliche und das blos mögliche Sein; die Materie ist an sich dasselbe, wie die Form, nur die eine entwickelt und in der Wirklichkeit, die andere unentwickelt und der blossen Anlage nach. Das ganze Aristotelische System ist eine consequente Durchführung dieser Grundbestimmung. Da der Begriff nur die Form oder das Wesen der Erscheinung selbst sein soll, so kann auch nicht das abstrakt allgemeine, sondern nur das bestimmte, individuelle Sein als ein Substantielles betrachtet werden: wenn die allgemeinen Begriffe Substanzen wären, so wäre, wie Aristo-

teles glaubt, das sinnliche Dasein nicht zu erklären. Da Form und Materie, oder Wirkliches und Mögliches, an sich dasselbe sind, so stehen beide in wesentlicher Beziehung, die Form ist das Ziel, dem die Materie zustrebt, die Materie bewegt sich nothwendig zur Wirklichkeit, zur Formbestimmung; da sich andererseits Form und Materie, entwickeltes und unentwickeltes Sein, ebenso wesentlich unterscheiden, so können beide nie schlechthin in einander aufgehen, jedes potentielle Sein und jede Entwicklung desselben zur Wirklichkeit setzt ein aktuelles Sein, jede Bewegung ein Bewegendes voraus, und die Gesammtheit der Bewegung und des Bewegten lässt sich nicht ohne ein erstes Bewegendes denken, das aus demselben Grunde das schlechthin Unbewegte und Wandellose, die reine und rein in sich beruhende Form, der sich selbst denkende Gedanke sein muss. Ist aber alle Bewegung Entwicklung der Materie zur Form, der Möglichkeit zur Wirklichkeit, so ist sie wesentlich Zweckthätigkeit, die Gesammtheit des Bewegten daher, oder die Natur, ein System wesentlicher, und darum immanenter Zweckbestimmung; kann andererseits die Materie doch nie Materie zu sein aufhören, ist daher neben dem geformten immer auch ein erst zu formender Stoff, so kann jenes Ziel auf keinem Punkte des natürlichen Daseins schlechthin erreicht werden, die Natur ist daher nur das allmählige Werden der Form in der Materie, eine stetig fortlaufende Entwicklungsreihe, die ihre Spitze nur da erreichen kann, wo aus der Materie die reine Form, das selbstbewusste Denken hervorgeht, im Menschen. Derselbe Process muss sich aber auch in diesem wiederholen, und so stellt sich denn ebenso in seinen Anlagen, als in seiner Thätigkeit, ein stufenweiser Fortschritt vom Einzelnen zum Allgemeinen, vom Sinnlichen zum Geistigen dar: aus der sinnlichen Anschauung geht das Gedächtniss und die Einbildungskraft, aus dieser die Vernunft-

thätigkeit hervor, und die Vernunft selbst erscheint zuerst als die leidende, an den Körper gebundene, erst in der Folge als die reine oder thätige Vernunft; das Erste ist die physische Tugend, die bewusstlose Naturanlage, diese wird durch Uebung zur ethischen Tugend, zur freien, aber doch des vollen Selbstbewusstseins noch entbehrenden, mehr durch sittlichen Takt als klare Einsicht bestimmten Thätigkeit, die höchste Stufe der Geistesthätigkeit aber und die vollendete Glückseligkeit ist nur in der Theorie zu finden, welche selbst ihrerseits, den ganzen Inhalt des Universums und des Bewusstseins reproducirend, nicht allein die unmittelbare Erkenntniss der höchsten Principien, sondern auch die methodische Erhebung vom sinnlich Einzelnen zum Allgemeinsten und das stufenweise Herabsteigen von diesem zu jenem in sich schliesst.

Das Aristotelische System bildet so allerdings ein wohlgegliedertes Ganzes, ein nach Einem Grundgedanken mit fester Hand entworfenes und bis in's Einzelste sorgfältig ausgeführtes Gebäude. Dass aber nichtsdestoweniger nicht alle Fugen in diesem Gebäude fest sind, lässt sich nicht verkennen, und die letzte Ursache dieses Mangels nur darin suchen, dass der Grund des Ganzen nicht sicher gelegt ist. Um dem Dualismus der Idee und Erscheinung zu entgehen, in welchen dem Plato der Monismus der Idee umgeschlagen war, setzt Aristoteles beide in das Verhältniss sich gegenseitig ergänzender Momente: die Idee ist die Form, die Erscheinung der Stoff, beide sind daher wesentlich auf einander bezogen, und ihrem Inhalte nach dasselbe, nur die Weise ihrer Existenz ist verschieden. Aber um diesen Gedanken wirklich durchführen zu können, hätten die beiden Principien, Form und Stoff, nicht blos vorausgesetzt, sondern abgeleitet werden müssen, es hätte gezeigt werden müssen, dass es die Idee selbst ist, welche sich zur Erscheinung

bestimmt, dass die Form selbst den Stoff hervorbringt; so lange diess nicht geschehen ist, sind wir auch nicht über den Dualismus der Principien hinausgekommen, der sich nothwendig als Gegensatz unvereinbarer Bestimmungen durch's ganze System hindurchziehen muss. Diess aber war dem Aristoteles unmöglich, aus dem früher schon angegebenen Grunde [1]), weil auch ihm, wie der ganzen vorchristlichen Zeit, das tiefere Bewusstsein vom absoluten Wesen des Geistes noch fehlt, und die Materie noch eine unüberwindliche Schranke, eine absolute, nicht weiter abzuleitende Voraussetzung für das Denken ist. Aus diesem Grunde weiss Aristoteles zwar an dem vorausgesetzten Unterschied von Form und Stoff ihre an sich seiende Einheit aufzuzeigen, nicht aber den Unterschied aus der Einheit abzuleiten, und so fällt er in demselben Augenblick, in dem er über den Platonischen Dualismus der Idee und Erscheinung hinausgeht, in den nahe verwandten Dualismus der Form und des Stoffes zurück. Die Folgen dieses Mangels zeigen sich zunächst schon bei dem abstraktesten Ausgangspunkt der Metaphysik, der Untersuchung über das Verhältniss des Einzelnen und Allgemeinen. Die Dialektik dieses Verhältnisses, dass einerseits das Allgemeine über das Einzelne übergreift, das Gesetz desselben ist, und die grössere Summe von Realität enthält, andererseits doch nur das Einzelne Dasein hat, das Allgemeine für sich gedacht eine unwirkliche Abstraktion ist, dass also bald das Eine bald das Andere auf eine substantiellere Wirklichkeit Anspruch zu machen scheint — diese Dialektik findet ihre Lösung nur in der Einsicht, dass Einzelnes und Allgemeines Momente Eines und desselben Begriffs sind, dass das Einzelne nur am Allgemeinen seinen Bestand, und das Allgemeine nur am Einzelnen seine Wirklichkeit hat, dass

1) S. unsern 1. Thl. S. 24.

das Allgemeine mit Einem Wort nicht abstrakt, sondern konkret Allgemeines, die Besonderung seiner in sich selbst ist. Gerade dieses aber ist dem Aristoteles nach seinem ganzen Standpunkt unmöglich zu erkennen, und so geräth er in den früher aufgezeigten Widerspruch, einerseits das Einzelne allein für ein Substantielles, andererseits doch die allgemeinen Principien für das Höhere und die Wahrheit des Besonderen zu erklären. Nur eine Folge dieses Widerspruchs ist dann auch die Unklarheit des Verhältnisses zwischen den Begriffen des Einzelnen und Allgemeinen und denen der Form und Materie, denn sofern die Form der Begriff ist, müsste sie das allgemeine, sofern sie die Substanz sein soll, kann sie nur das individuelle Wesen der Dinge sein. Wenn uns ferner in der Lehre von der Bewegung die Bestimmung, dass die Form, selbst unbewegt, der Materie Ursache der Bewegung werden soll, und in der Lehre von der Gottheit und ihrem Verhältniss zur Welt der abstrakt theistische Charakter des Aristotelischen Systems schon früher aufgefallen ist, so sind auch diese Ausflüsse jenes ursprünglichen Dualismus: da die Form das schlechthin vollendete Sein ist, so fällt alles Werden und alle Bewegung auf die Seite der Materie, die Form ist nur das unbewegte Ziel, dem diese zustrebt, und die absolute Form, oder die Gottheit, nur das schlechthin unbewegte und rein auf sich selbst bezogene Wesen, das in keiner Weise in die Veränderungen des Endlichen eingehen kann. Der gleiche Dualismus setzt sich dann weiter in die Physik fort, und erzeugt hier den Gegensatz des Diesseits und Jenseits, der unveränderlichen himmlischen und der veränderlichen irdischen Welt, einen Gegensatz, der den grossen Grundgedanken der Aristotelischen Naturphilosophie, die Idee einer stufenweisen Entwicklung der Natur zur Geistigkeit, auf eine störende Weise beschränkt, und die Einheit der Naturbetrachtung unterbricht. Was endlich den

Menschen betrifft, so liegt am Tage, wie die psychologische Unterscheidung zwischen einem sterblichen und einem ewigen Theil der Seele, welche durch die Lehre von der leidenden Vernunft nur in unklarer und selbst widersprechender Weise vermittelt wird, die Unmöglichkeit zwischen diesen heterogenen Elementen den Einheitspunkt des persönlichen Lebens und Wollens zu fixiren, die hieraus hervorgehende Unsicherheit des Verhältnisses zwischen dem Ethischen und dem Theoretischen, ja sogar die verrufenste Härte der Aristotelischen Politik, ihre Vertheidigung der Sklaverei, nur eine Wiederholung jenes Gegensatzes der metaphysischen Principien im konkreten Fall ist, so dass auch hierin zugleich mit der Consequenz des Systems auch das Ungenügende seiner Voraussetzungen zum Vorschein kommt.

Die Aufgabe wäre nun gewesen, eben diesen Mangel zu verbessern, und das, was Aristoteles zwar angestrebt, aber nur unvollständig zu erreichen vermocht hatte, wirklich zu leisten, indem das Verhältniss der Idee und Erscheinung ebenso nach der Seite ihrer Einheit, wie nach der ihres Unterschieds begriffen, und die zweite nicht blos neben der ersten vorausgesetzt, sondern auch aus ihr abgeleitet worden wäre. Dieser Aufgabe jedoch konnte nicht allein die peripatetische Schule nicht genügen, die eben als Schule nur das vorhandene System weiter führen, nicht ein neues an seine Stelle setzen wollte, sondern dieselbe gieng auch überhaupt über die Grenzen des griechischen Philosophirens hinaus; nachdem daher einmal durch Plato und Aristoteles der Unterschied beider Seiten in's Bewusstsein getreten war, so konnte die griechische Philosophie über diesen Gegensatz nicht mehr hinauskommen, ihr letztes Resultat war vielmehr jene abstrakte Zurückziehung des Geistes in sich selbst, aus der erst die christliche Philosophie, eben dadurch, dass

sie dieselbe in ihrer vollen Tiefe vollbrachte, wieder den Weg zur Erscheinung zu finden gewusst hat.

In der peripatetischen Schule selbst zeigt sich diess darin, dass die metaphysischen Untersuchungen, welche die spekulative Grundlage des Aristotelischen Systems und den Einheitspunkt für seine Ethik und Physik bilden, mehr und mehr aufgegeben wurden, und die Schule sich zuerst einer einseitig physikalischen, naturalistischen Weltbetrachtung, dann einer ebenso einseitigen, von der theoretischen Grundlage verlassenen, popularphilosophischen Ethik in die Arme warf.

Das erste von diesen Anzeichen, das Zurücktreten der metaphysischen Untersuchungen gegen die positiven Disciplinen, lässt sich schon an den ersten und treuesten Schülern des Aristoteles, einem Theophrast und Eudemus, nachweisen. Eudemus hat sich zwar, wie es scheint, in seinen Schriften über alle Theile der Philosophie verbreitet [1]), aber sich auch gänzlich auf Erklärung seines Lehrers beschränkt [2]), ohne die Grundlagen, ja fast ohne die Resultate seines Systems einer selbständigen Prüfung zu unterwerfen. Theophrast war allerdings ohne Zweifel selbständiger, aber doch lassen sich auch bei ihm in der Metaphysik keine bedeutenderen Abweichungen von

1) Ausser der wahrscheinlich Eudemischen Ethik, die wir unter den Schriften des Aristoteles noch besitzen, wird von Simpl. öfters seine Physik erwähnt; eine Metaphysik stellt er selbst bei Simpl. Phys. 11, a, o. in Aussicht, und wissen wir auch nicht, ob er wirklich eine geschrieben hat (Simpl. kann keine gekannt haben), so sehen wir doch aus Simpl. Phys. 21, a. b u. a. St., dass er sich wenigstens mit Untersuchungen dieser Art beschäftigt hat.

2) Diess sehen wir ausser der Eudemischen Ethik und den Citaten des Simplicius (deren Verzeichniss bei Reinhold, Gesch. d. Phil. I, 216) auch aus dem ausdrücklichen Zeugniss dieses Schriftstellers Phys. 29, a: ὁ Εὔδημος τῷ Ἀριςοτέλει πάντα κατακολουθῶν vgl. 279, a.

der Aristotelischen Lehre aufzeigen; was ihn von Aristoteles unterscheidet ist, abgesehen von ganz untergeordneten Differenzen, theils nur das Zurücktreten der allgemeineren Spekulation über die Gründe des Seins gegen die empirische Sammlung und Beobachtung, theils eine Bestimmung über das Wesen und die Theile der Seele, die bereits nicht unmerklich zu dem Stratonischen Naturalismus hinneigt. Das Erstere, das Vorherrschen des gelehrten Elements über das philosophische, müssen wir von Theophrast trotz der uns erhaltenen Bruchstücke seiner metaphysischen Schrift aussagen, denn was diese theilweise dunkeln Erörterungen enthalten, sind doch nur die gleichen Ideen, die uns bei Aristoteles selbst in besserer Form begegnen, wogegen die Erweiterung der von diesem angeregten gelehrten Forschung durch Theophrast nicht allein aus seinen noch vorhandenen Schriften und den Titeln der verloren gegangenen bei Diogenes, sondern auch aus den Zeugnissen der Alten [1] hervorgeht. Das Andere, die Abweichung des Theophrast von der Aristotelischen Psychologie, besteht darin, dass er auf die Thätigkeiten der Seele den Begriff der Bewegung anwandte, den Aristoteles von ihr ferngehalten hatte [2], und demgemäss auch in der Lehre vom νῦς χωριςὸς Schwierigkeiten fand, von denen wir nicht wissen, wie er sie sich gelöst hat [3]. Es lässt sich nicht verkennen, dass

1) Cic. De Fin. V, 4, 10 f.

2) In der von Simpl. Phys. 225, a aus dem ersten Buch seiner Physik angeführten Stelle werden die Begierden und Leidenschaften als körperliche, das Urtheil und die Denkthätigkeit als geistige und aus der Seele selbst hervorgegangene Bewegungen bezeichnet.

3) Die Stellen, welche sie enthalten, sind angeführt bei Themist. De an. S. 89, b. 91, a. Dass Theophr. jedoch den Begriff der trennbaren Vernunft selbst nicht aufgeben wollte, sagt er in der Anm. 2 angeführten Stelle des Simpl. und auch Themist. 91, a bemerkt, seine Aeusserungen seien μεςὰ πολλῶν μὲν ἀποριῶν, πολλῶν δὲ ἐπιςάσεων, πολλῶν δὲ λύσεων.

sich hierin die Neigung ausspricht, den von Aristoteles so entschieden festgehaltenen wesentlichen Unterschied des geistigen Seins vom körperlichen abzuschwächen [1]), doch müssen wir zugleich zugeben, dass die Schwierigkeiten der Aristotelischen Vorstellung von einem Seelenleben ohne Bewegung zu dieser Veränderung ein Recht gaben. Sonst aber finden wir bei Theophrast kaum eine bedeutendere Abweichung von der Lehre seines Meisters. Man hat zwar seinen Aeusserungen über die Bewegung und ihr Verhältniss zur Energie schuldgegeben, dass sie den Aristotelischen Grundsätzen zuwider die Energie mit dem physischen Werden vermischen [2]), diese Ansicht erscheint jedoch nicht begründet [3]). Noch weniger hat der

1) Stobäus Ekl. I, 870 sagt gar, Theophr. definire die Seele als *τελειότητα κατ᾽ ȣσίαν τȣ̃ θείȣ σώματος*, verräth aber sogleich durch den Beisatz: *ἣν ἐντελέχειαν καλεῖ Ἀριϛοτέλης* die Quelle des Missverständnisses, auf dem diese Angabe beruht; sie ist ohne Zweifel aus einer ungeschickten Combination der Sätze, dass die Seele die Entelechie des Körpers sei, und dass der Keim derselben durch den im Samen enthaltenen Aether fortgepflanzt werde, entstanden.

2) Ritter, Gesch. d. Phil. III, 414.

3) Simpl. in Cat. f. 77, b (Schol. in Arist. coll. Brandis 78, a, 1) sagt über Theophrast: *τȣ́τῳ μέν γὰρ δοκεῖ μὴ χωρίζεσθαι τὴν κίνησιν τῆς ἐνεργείας, εἶναι δὲ τὴν μὲν κίνησιν καὶ ἐνέργειαν ὡς ἂν ἐν αὐτῇ περιεχομένην ȣ̓κέτι μέντοι καὶ τὴν ἐνέργειαν κίνησιν· τὴν γὰρ ἑκάϛȣ ȣ̓σίαν καὶ τὸ οἰκεῖον εἶδος ἐνέργειαν εἶναι ἑκάϛȣ μὴ ȣ̓̃σαν ταύτην κίνησιν.* Ders. Phys. 202, a, o: *ὁ Θεόφραϛος ζητεῖν δεῖν φησι περὶ τῶν κινήσεων εἰ αἱ μὲν κινήσεις εἰσὶν, αἱ δ᾽ ὥσπερ ἐνέργειαί τινες.* Diess enthält jedoch noch keine Abweichung von der Aristotelischen Lehre, da auch Aristoteles die Bewegung nicht blos Entelechie, sondern auch Energie nennt, z. B. Phys. III, 2. 201, b, 31. Metaph. XI, 9. 1065, b, 16. und andererseits Theophrast bei Simpl. Phys. 201, b, u. ausdrücklich sagt, die Bewegung sei *ἐνέργειά τις ἀτελὴς τȣ̃ δυνάμει ὄντος ᾗ τοιȣ̃τον.* Nicht viel mehr hat es auf sich, dass Theophr. nach Simpl. Phys. 94, a, med. 202, a, o. lehrte, die Bewegung sei in allen Kategorieen, nicht blos den von Aristoteles Phys. V, 2. 226, a, 28. Metaph. XI, 12. genannten; denn wenn er auch

Vorwurf auf sich, der dem Theophrast in der Darstellung des Epikureers bei CICERO Nat. De I, 13, 35 [1]) gemacht wird, dass er bald den Geist, bald den Himmel, bald die einzelnen Gestirne als die Gottheit bezeichne, da die Missverständnisse, auf denen er beruht, hier eben so deutlich, wie vorher bei den ähnlichen und gleich unverständigen Anklagen gegen Aristoteles zu Tage liegen. Eher mag man die Sittenlehre des Theophrast in Vergleich mit der Aristotelischen einer einseitigen Richtung auf das theoretische Leben, und eines mehr in der äusserlichen Vollendung des gelehrten Wissens, als in der inneren Unendlichkeit des Gedankens seine Befriedigung suchenden Strebens beschuldigen, wenn er, ähnlich dem Demokrit, von der Ehe unter Anderem auch desswegen abrieth, weil die Beschäftigung mit der Wissenschaft durch sie gestört werde [2]), und sich über die Kürze des menschlichen Lebens beklagte, das gerade dann aufhöre, wenn man im Wissen einen rechten Anfang gemacht habe [3]); dass aber

die Veränderung der Substanz, das Entstehen und Vergehen, eine Bewegung nannte, so ist diess, nach dem S. 428, 3 Angeführten, nicht schlechthin unaristotelisch; eine Bewegung des πρός τι will er selbst (SIMPL. Phys. 94, a) nur κατὰ συμβεβηκὸς zugeben; in welchem Sinn er die übrigen Kategorieen auf den Begriff der Bewegung anwandte, wissen wir wenigstens nicht näher. Wenn ferner Theophrast behauptete: nicht alle Veränderung gehe in der Zeit vor sich (SIMPL. Phys. 253, a, u.), so wollte er damit, nach der genauern Angabe des SIMPL. Phys. 23, a, u. nur dasselbe sagen, was auch ARISTOT. Phys. I, 3. 186, a, 13. VIII, 3. 253, b, 14 ff. sagt. Bedenklicher wäre die Aeusserung b. SIMPL. Phys. 94, a: ἡ γὰρ ἐνέργεια κίνησίς τε καὶ καθ' αὐτὸ, diese passt aber so wenig in den Zusammenhang, und ist an sich selbst so unverständlich, dass hier wohl eine Verderbniss des Textes anzunehmen und zu lesen ist: ἡ γὰρ ἐνεργείᾳ κίνησις τῶ καθ' αὑτό.

1) Vgl. hiezu KRISCHE, Forschungen I, 339 ff.

2) In dem ausführlichen, für die Ansicht Theophrasts von der Ehe und dem weiblichen Geschlecht sehr bezeichnenden Fragment b. HIERON. adv. Jovin. I, 47. ed. VALLARS.

3) CIC. Tusc. III, 28, 69. DIOG. L. V, 41.

seine Ethik im Ganzen von der des Aristoteles nicht wesentlich abwich, muss auch Cicero, trotz seiner sonstigen Deklamationen gegen die Weichlichkeit der Theophrastischen Moral gestehen [1], und es findet sich auch wirklich in den Nachrichten über dieselbe nichts, was uns nöthigte, von dieser Ansicht abzugehen, und Ritters, unserer Ansicht nach übertriebenen, und nicht durchaus mit sich einstimmigen Anklagen [2] gegen sie beizutreten: alle die Vorwürfe, welche Cicero dem Theophrast macht [3], laufen darauf hinaus, dass er äusseren Glücksgütern zu viel Werth beilege und die Selbstgenügsamkeit der Tugend zur Glückseligkeit bestreite; diess kann er aber, da er in der Ansicht vom höchsten Gut mit Aristoteles einverstanden war, doch nur in demselben Sinne gethan haben, in dem auch dieser eine gewisse äussere Ausrüstung zur vollen Glückseligkeit verlangt hatte, und höchstens der quantitative Unterschied bliebe noch übrig, dass Theophrast dieses Moment vielleicht etwas stärker betonte, als Aristoteles. Alles zusammengenommen sieht man, dass die materiellen Abweichungen von diesem bei Theophrast nicht sehr erheblich sind.

Entschiedener treten diese theils noch gleichzeitig mit Theophrast, theils etwas später, bei einigen andern Männern der peripatetischen Schule hervor. Hatte jener zwar die spekulativen Grundlagen des Systems der gelehrten Erfahrung gegenüber verhältnissmässig zurückgesetzt, aber sie doch nicht gänzlich vernachlässigt, und im Zusammenhang damit sich einem einseitigen Naturalismus erst in schwächeren Andeutungen genähert, so wand-

1) De fin. IV, 5, 12: *De summo autem bono .. non semper idem dicere videntur [Aristoteles et Theophrastus]: nec in summa tamen ipsa aut varietas est ulla, .. aut inter ipsos dissensio.* Vergl. ad Att. II, 16.

2) Gesch. d. Phil. III, 410.

3) De Fin. V, 5, 12. V, 26, 77. Acad. Qu. I, 9, 33. Tusc. V, 8, 24. Off. II, 16, 56.

ten diese nicht blos ihre Thätigkeit ganz überwiegend der Physik zu, sondern sie folgten auch in dieser, und so weit sie sie bearbeiteten auch in der Ethik, einer Denkweise, welche sich durch das Bestreben, Alles auf physikalische Ursachen zurückzuführen, und durch die grössere Werthschätzung der auf's Aeussere gerichteten Thätigkeit von der Aristotelischen merklich unterscheidet. So wird von Dicäarch, einem Schüler des Aristoteles, berichtet, er habe die Seele, als ein vom Körper verschiedenes Wesen, geläugnet [1]), und auch die Erscheinungen des geistigen Lebens aus der allgemeinen Lebenskraft abgeleitet [2]), oder wie diess auch ausgedrückt wird [3]), er habe die Seele für die Harmonie der körperlichen Elemente gehalten. In der letztern Auffassung trifft mit ihm sein Mitschüler, Aristoxenus der Musiker, zusammen, dem desshalb gleichfalls vorgeworfen wird, dass er gesagt habe, es gebe keine Seele [4]). Mit diesem psychologischen Naturalismus Dicäarchs hieng wohl nicht allein seine entschiedene Bestreitung des Unsterblichkeitsglaubens [5]), sondern auch die Abweichung von der Aristotelischen Ethik zusammen, mit welcher er sich durch die

1) Cic. Tusc. I, 10, 21: *Dicaearchus ... nihil esse omnino animum, et hoc esse nomen totum inane, frustraque animalia et animantes appellari: neque in homine inesse animum vel animam, nec in bestia;* vgl. c. 18, Anf. c. 22, 51. Sextus E. Pyrrh. Hypot. II, 31. adv. Math. VII, 349. Simpl. in Cat. κ' f. 8, b. Schol. in Arist. 68, a, 26. Attikus bei Euseb. Praep. ev. XV, 9, 5.

2) Cic. als Fortsetzung der eben angeführten Stelle: *vimque omnem eam, qua vel agamus quid, vel sentiamus, in omnibus corporibus vivis aequabiliter esse fusam, nec separabilem a corpore esse, quippe quae nulla sit, nec sit quidquam, nisi corpus unum et simplex, ita figuratum, ut temperatione naturae vigeat et sentiat.* Aehnlich, aber kürzer, Stob. Ekl. I, 870.

3) Stob. Ekl. I, 796: *Δικαίαρχος ἁρμονίαν τῶν τεττάρων στοιχείων* (*ἀπεφήνατο τὴν ψυχήν*).

4) Cic. Tusc. I, 10, 20. c. 18, Anf. c. 22, 51.

5) Cic. Tusc. I, 31, 77.

Bevorzugung des praktischen Lebens vor dem theoretischen in einen tiefgehenden Gegensatz stellte [1]: da er keine vom animalischen Lebensprincip verschiedene geistige Wesenheit im Menschen anerkannte, so konnte ihm auch nicht mehr die rein geistige Thätigkeit des Denkens das Höchste sein. Derjenige, durch welchen diese naturalistische Denkweise in der peripatetischen Schule für eine Zeitlang herrschend wurde, ist Theophrasts Nachfolger auf dem Lehrstuhl, Strato. Dieser Mann, nach dem einstimmigen Zeugniss der Alten [2]) einer der ausgezeichnetsten Peripatetiker, bewies seine philosophische Selbständigkeit nicht blos durch vielfache Abweichungen von Aristoteles im Besonderen der Physik [3]), sondern nahm auch mit dem Ganzen der Aristotelischen Weltansicht eine so durchgreifende Veränderung vor, dass Cicero von ihm eine neue Epoche der peripatetischen Philosophie datirt [4]). Es besteht diese mit Einem Wort

1) Cic. ad Att. II, 16: *tanta controversia est Dicaearcho, familiari tuo, cum Theophrasto, amico meo, ut ille tuus τὸν πρακτικὸν βίον longe omnibus anteponat, hic autem τὸν θεωρητικόν.* Vgl. ebend. II, 11, g. E. Durch diese Nachricht wird mir die Vermuthung Spengels (in der S. 503, 3 angeführten Abhandlung S. 495), dass das Aufgeben der dianoëtischen Tugenden in der spätern peripatetischen Ethik (M. Mor. I, 5. c. 35. 1198, b, 4 vergl. Stob. Ekl. II, 298, dem aber nach S. 294 der Unterschied der zweierlei Tugenden doch bekannt ist) von Theophrast herrühre, sehr unwahrscheinlich. Auf Stob. Ekl. I!, 300 kann sich diese Ansicht nicht berufen, denn hier steht davon nichts, sonst aber musste gerade Theophrast am Wenigsten geneigt sein, die Tugend auf's Praktische zu beschränken, der erste Urheber dieser Veränderung scheint vielmehr eben Dicäarch zu sein.

2) Cic. Fin. V, 5, 13. Acad. I, 9, 34. Plut. adv. Col. 14, 3. 1115, B. Simpl. Phys. 225, a, und Diog. V, 64.

3) Die Belege bei Ritter III, 418, A.

4) Fin. V, 5: *Horum (Aristotelis et Theophrasti) posteri, meliores illi quidem mea sententia, quam reliquarum philosophi disciplinarum, sed ita degenerant, ut ipsi ex se nati esse videantur. primum Theophrasti Strato, physicum se voluit. in quo etsi est magnus, tamen nova pleraque et perpauca de moribus.*

darin, dass er die gesammte Philosophie auf eine physikalische Naturerklärung zurückführte. Dieser Charakter seines Philosophirens, der ihm den stehenden Beinamen des Physikers bei den Alten erworben hat [1]), zeigt sich zunächst schon äusserlich in der fast ausschliesslichen Beschränkung seiner Untersuchungen auf die Naturforschung [2]), noch entschiedener aber in dem Geist und den Resultaten dieser Forschung; denn während Aristoteles die natürliche Bewegung selbst nur unter Voraussetzung eines unbewegten Bewegenden, und ebenso das Leben der Seele nur unter Voraussetzung der gleichfalls unbewegten, vom Körper trennbaren Vernunft erklären zu können geglaubt hatte, so findet Strato ein solches übernatürliches Princip entbehrlich, und führt alles Sein und Leben in der Welt auf die der Materie ursprünglich inwohnende Naturkraft zurück. Alles was sei und geschehe, sollte seiner Ansicht nach eine bewusstlose Wirkung natürlicher Kräfte sein [3]), die er nur nicht in der Weise

1) Die Belege giebt Krische, Forschungen I, 351.

2) Cic. a. a. O. Acad. I, 9, 34. Seneca Qu. nat. VI, 13. Doch hat Strato nach Diog. V, 58 f. auch einiges Ethische geschrieben.

3) Cic. Acad. IV, 38, 121: *Ecce tibi e transverso Lampsacenus Strato, qui det isti Deo immunitatem magni quidem muneris .. negat opera Deorum se uti ad fabricandum mundum. quaecunque sint, docet omnia esse effecta natura* u. s. w. Nat. De I, 13, 35: *Strato, is, qui physicus appellatur; qui omnem vim divinam in natura sitam esse censet, quae causas gignendi augendi minuendique habeat, sed careat omni sensu et figura.* (Dass die letztere nicht das Aristotelische *εἶδος*, sondern die menschliche Gestalt der Gottheit bezeichne, bemerkt gegen Ritter III, 421, Krische Forschungen I, 356 mit Recht.) Plut. adv. Col. c. 14: *τὸν κόσμον αὐτὸν οὐ ζῷον εἶναι φησὶ, τὸ δὲ κατὰ φύσιν ἕπεσθαι τῷ κατὰ τύχην· ἀρχὴν γὰρ ἐνδιδόναι τὸ αὐτόματον, εἶτα οὕτω περαίνεσθαι τῶν φυσικῶν παθῶν ἕκαστον.* Einige Schwierigkeit bereiten hier die Worte *τὸ δὲ — τύχην*, da sich nicht wohl annehmen lässt, dass der Philosoph, welcher nach Cic. Ac. IV, 38 lehrte: *quidquid aut sit aut fiat, naturalibus fieri aut factum esse ponderibus et motibus*, an die Stelle dieser Naturnothwendigkeit auch wieder den Zufall gesetzt haben sollte; wahrscheinlich findet daher hier dieselbe

der Atomistik, sondern nach Anleitung der Aristotelischen Physik gefasst wissen wollte [1]; die Gesammtheit dieser Kräfte, oder die Natur, ist ihm die Gesammtheit des Seienden überhaupt, das absolute Wesen oder die Gottheit [2], wesshalb ihm auch wohl vorgeworfen wird, dass er der Gottheit die Seele, d. h. das Selbstbewusstsein, abgesprochen habe [3]. In derselben Weise erklärte er sich nun auch die Erscheinungen des Seelenlebens. Alle Seelenthätigkeiten sollten in letzter Beziehung auf die sinnliche Empfindung zurückzuführen sein [4], da ja auch das Denken ohne vorhergehende sinnliche Wahrnehmung nicht möglich sei [5], es sollte aus diesem Grunde kein von der animalischen Lebenskraft specifisch verschiedenes Princip in der Seele angenommen, sondern alle ihre Thätigkeit, wie schon Theophrast gelehrt hatte, als eine

Verwechslung der blinden Nothwendigkeit mit dem Zufall statt, dem wir auch sonst oft begegnen, z. B. in der Darstellung der demokritischen Lehre; s. unsern 1. Theil S. 206, 1. Anderer Ansicht ist Krische S. 354.

1) Cic. Ac. IV, 38. Weiteres über seine Naturerklärung, in welcher der Gegensatz des Warmen und Kalten, als der Grundgegensatz, aus dem die Elemente und weiter die Naturerscheinungen überhaupt abgeleitet werden sollten, die Hauptrolle spielte, (s. Stob. Ekl. I, 298 vgl. Sen. Qu. nat. VI, 13. Sextus Pyrrh. Hypot. III, 32) s. bei Krische I, 352 f.

2) S. die vorletzte Anm.

3) Seneca bei Aug. Civ. D. VI, 10, 1: *Ego feram aut Platonem aut Peripateticum Stratonem, quorum alter fecit Deum sine corpore, alter sine animo?*

4) Sextus adv. Math. VII, 350, wo Str. unter die gerechnet wird, welche lehrten: *τὴν ψυχὴν εἶναι τὰς αἰσθήσεις καθάπερ διά τινων ὀπῶν τῶν αἰσθητηρίων προκύπτουσαν.*

5) Strato bei Simpl. Phys. 225, a, u.: *ὅτι ἓν εἰσιν αἱ πλεῖσται τῶν κινήσεων αἴτιαι, ἃς ἡ ψυχὴ καθ' αὑτὴν κινεῖται διανοουμένη, καὶ ἃς ὑπὸ τῶν αἰσθήσεων ἐκινήθη πρότερον, δῆλόν ἐστιν. ὅσα γὰρ μὴ πρότερον ἑώρακε, ταῦτα οὐ δύναται νοεῖν, οἷον τόπους, ἢ λιμένας, ἢ γραφὰς* u. s. w. Der Sinn dieses Fragments ist zwar nicht vollständig klar, aber doch geht das oben Angeführte deutlich daraus hervor.

Bewegung betrachtet werden [1]; sofern daher Strato auch vom *νοῦς* redete, so verstand er doch darunter nicht das, was Aristoteles mit diesem Ausdruck bezeichnet hatte, sondern nur das Selbstbewusstsein, welches in jeder, auch der sinnlichen Seelenthätigkeit vorkommt [2]: einen reinen und von der Materie getrennten Geist kennt er so wenig im Menschen, als im Weltganzen.

Diese naturalistische Denkweise scheint auch unter den späteren Peripatetikern Anhänger gehabt zu haben; Stobäus wenigstens [3] berichtet noch von Kritolaus (um 155 v. Chr.) und seinem Schüler Diodor, sie haben die Vernunft aus dem Aether hergeleitet, d. h. wohl, sie haben dieselbe nicht wie Aristoteles von Aussen in den Menschen kommen, sondern ebenso, wie die übrigen Theile der Seele, aus der ätherischen Substanz, die nach peripatetischer Lehre den Lebenskeim enthalten soll [4], sich entwickeln lassen. Die peripatetische Schule im Ganzen jedoch nahm nach Strato mehr und mehr eine von der Naturforschung und von der theoretischen Philosophie abgekehrte Richtung; wie zuerst die Metaphysik, so liess man jetzt auch die Physik fallen, um sich ausschliesslich mit ethischen Untersuchungen zu beschäftigen, die aber, einer spekulativen Begründung entbehrend, nur eine popularphilosophische und rhetorische Form annehmen konnten [5]. Ihrem Inhalte nach scheint diese Ethik von der

1) Simpl. a. a. O.

2) Plut. De solert. anim. III, 6. S. 961: *Καίτοι Στράτωνός γε τοῦ φυσικοῦ λόγος ἐστὶν, ἀποδεικνύων, ὡς οὐδ' αἰσθάνεσθαι τοπαράπαν ἄνευ τοῦ νοεῖν ὑπάρχει· καὶ γὰρ γράμματα πολλάκις ἐπιπορευομένους τῇ ὄψει καὶ λόγοι προσπίπτοντες τῇ ἀκοῇ διαλανθάνουσιν ἡμᾶς καὶ διαφεύγουσι πρὸς ἑτέροις τὸν νοῦν ἔχοντας.*

3) Ekl. I, 58: *Κριτόλαος καὶ Διόδωρος ὁ Τύριος νοῦν ἀπ' αἰθέρος ἀπαθοῦς.*

4) S. oben.

5) Diess ergiebt sich theils daraus, dass von den vier nächsten Nachfolgern Strato's: Lyko, Aristo, Kritolaus, Diodor ausser dem

älteren peripatetischen wenig abgewichen zu sein; zwar erklärte Hieronymus, ein Zeitgenosse Lyko's, in epikureischer Weise die Schmerzlosigkeit für das höchste Gut [1]), die übrige Schule jedoch hielt sich, so viel wir wissen, an die Aristotelische Lehrweise; von Kritolaus wenigstens sagt Cicero [2]), er habe unter den dreierlei Gütern, welche schon Aristoteles unterschieden hatte, geistige, körperliche und äussere, den erstern einen unvergleichlichen Vorzug eingeräumt, und wenn Diodor in der mit Freiheit von Schmerzen verbundenen Tugend das höchste Gut fand [3]), so ist auch diess nur eine unbedeutende Modifikation der peripatetischen Lehre, da der eigentliche Kern desselben doch auch nach dieser Darstellung die Tugend ist. Das philosophische Interesse dieser Bestimmungen ist aber gering; die wirkliche Fortbildung der Philosophie war von der Geschichte längst anderen Händen anvertraut, der peripatetischen Schule blieb nur noch die Fortführung der gelehrten Ueberlieferung überlassen, die in dieser Zeit ihr Hauptverdienst ausmacht, und nur in untergeordneter Bedeutung wird sie uns später, um die Zeit Cicero's, wieder begegnen.

oben Angeführten fast nur einige dürftige ethische Sätze berichtet werden, theils aus den Angaben Cicero's Fin. V, 5, womit auch Diog. V, 65 zu vergleichen.

1) Cic. Fin. II, 3. V, 5. Ac. IV, 42. Clem. Alex. Strom. II, 415, c Sylb.

2) Tusc. V, 17, Schl. Weniger genau berichten über ihn Stob. Ekl. II, 56 f. Clem. Al. Strom. II, 416, D, die nur überhaupt angeben, dass er die Glückseligkeit in die Vereinigung der dreierlei Güter gesetzt habe, da diess die naturgemässe Vollendung des Lebens sei.

3) Cic. Fin. V, 5. Ac. IV, 42, 131. Clem. a. a. O. 415.

Verbesserungen und Zusätze.

S. 3. Z. 6 lies richte*te*.

S. 13. Z. 24 statt Xenophontischen lies *Platonischen*.

S. 38. Z. 8 v. u. lies *Samarien*.

S. 58. Z. 13 statt 39 lies *35*.

S. 97. Z. 6 v. u. hinter »scheint« ist beizufügen: (vergl. Arist. Rhet. II, 20. 1393, b, 3).

Ebend. Z. 1 v. u. hinter »Feldherrn«: und was über denselben Aristoteles Polit. III, 13. 1284, a, 15 berichtet.

S. 159. Z. 3 statt weitern Entwicklung lies *constructiven Darstellung*.

Zu S. 174. Z. 7 v. u. Wenn Heyder in seiner Vergleichung der Aristotelischen und Hegel'schen Dialektik 1. B. 1ste Abtheil. S. 94 ff. (welche Schrift mir erst zugekommen ist, nachdem die vorliegende bereits zur Hälfte gedruckt war) die Begriffsverknüpfung von der Begriffsbildung und Eintheilung als eine dritte, höhere Operation unterscheidet, so ist diess gegen den Sinn Plato's; die angeführte Stelle des Sophisten zeigt deutlich, dass diesem unmittelbar mit der Eintheilung auch das Wissen um die Gemeinschaft der Begriffe gegeben ist, und nur eine ihm fremde und auch an sich selbst unlogische Abstraktion ist es, wenn gesagt wird, die Eintheilung solle die Begriffe von allen andern abgränzen, die Lehre von der Begriffsverknüpfung ihr Verhältniss zu andern festsetzen: das Letztere besteht ja dem Sophisten zufolge eben darin, dass gezeigt wird, inwiefern die Begriffe identisch sind oder nicht, d. h. dass ihr Gebiet gegen einander abgegrenzt wird.

Zu S. 176. Z. 12 v. u. hinter »zufallen« ist beizufügen: Das Gleiche gilt auch gegen Heyder a. a. O. S. 113 ff., der als Zweck des hypothetisch-dialektischen Verfahrens weder die Einleitung und Bewährung von Begriffs*erklärungen*, noch von Begriffs*begränzungen*, sondern die der höchsten und wichtigsten Begriffs*verbindungen* betrachtet wissen will. Plato's eigene Erklärungen sind dieser Behauptung nicht günstig, da dieser weder die Begriffsbegränzung von der Begriffsverbindung unterscheidet (s. oben), noch auch dem genannten Verfahren einen andern Zweck giebt, als die Prüfung der *ὑπόθεσις*, d. h. der Bestimmung der

vorausgesetzten Begriffe. Noch weniger kann ARISTOTELES Metaph. XIII, 4. 1078, b, 25 dafür angeführt werden, denn die dialektische Fertigkeit, von der dieser hier redet, bezieht sich nicht auf die Platonische Dialektik, sondern auf den Aristotelischen Wahrscheinlichkeitsbeweis. Beruft sich endlich H. auf die ganze Ausführung des Parmenides, so vgl. hiegegen S. 356 der gegenwärtigen Schrift.

S. 213. Z. 28 ist hinter dem griechischen Citat beizufügen: Aehnlich Phys. VIII, 7. 260, b, 17. THEOPHRAST Metaph. c. 12. S. 308, 12 ed. BRANDIS.

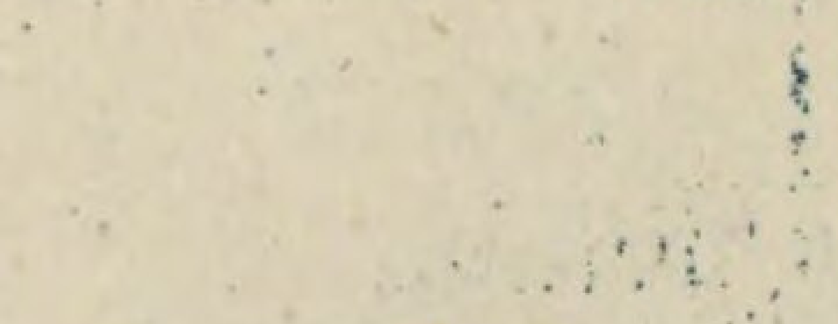
S. 314. Z. 9 lies ver*leihe*.

Zu S. 317, A. Die Programme von STALLBAUM Vindiciae loci cujusdam Legum Platonicarum Lpz. 1844 (über Gess. I, 642, C) und Commentatio ad Leg. Plat. IV, 713. Lpz. 1845 kenne ich bis jetzt nur aus der Anzeige in den Jahrbb. f. Philol. und Pädagogik XLIII (1845) 4. H. S. 467 ff.

S. 454. Z. 17 statt ihre lies *seine*.

S. 533. Z. 17 statt Gemeindeleben lies *Gemeinleben*.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS



vorausgesetzten Begriffe. Noch weniger kann [illegible] XIX. 1. 1075. b, 23 dafür angeführt werden, denn die dialektische Eintheilung, von der er hier redet, bezieht sich nicht auf die Platonischen Begriffe, sondern auf den Aristotelischen. Wahrscheinlich [illegible] bezieht sich endlich II. auf die ganze Ausführung des Parmenides, [illegible] vgl. dagegen S. 288 der gegenwärtigen Schrift.

S. 272. Z. 24 ist hinter dem griechischen Citat beizufügen: Aristot. phys. VIII, 7. 260 b. 17. Theophrast Metaph. c. 12, S. 322 [illegible] ed. Brandis.

S. 274. Z. 8 lies verbinde.

Zu S. 277. [illegible] Die Programme von Stallbaum [illegible] regundae Legum Platonicarum Lps. 1841 (über Gen. I, 352, [illegible]) und Commentatio ad Leg. Plat. IV, 715. Lps. 1845 kenne ich bis jetzt nur aus der Anzeige in den Jahrb. f. Philol. und Pädagogik XLIII 1845. 1. H. S. 107 ff.

S. 314. Z. 22 statt ihre lies seine.

S. 315. Z. 17 statt Unsinnlichen lies Sinnlichen.

82

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Zeller, Eduard,

Die Philosophie der Griechen eine Untersuchung über Charakter, Gang und Hauptmomente ihrer Entwicklung

Bd.: 2

Tübingen 1846

Ph.u. 571 ma-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10047457-8